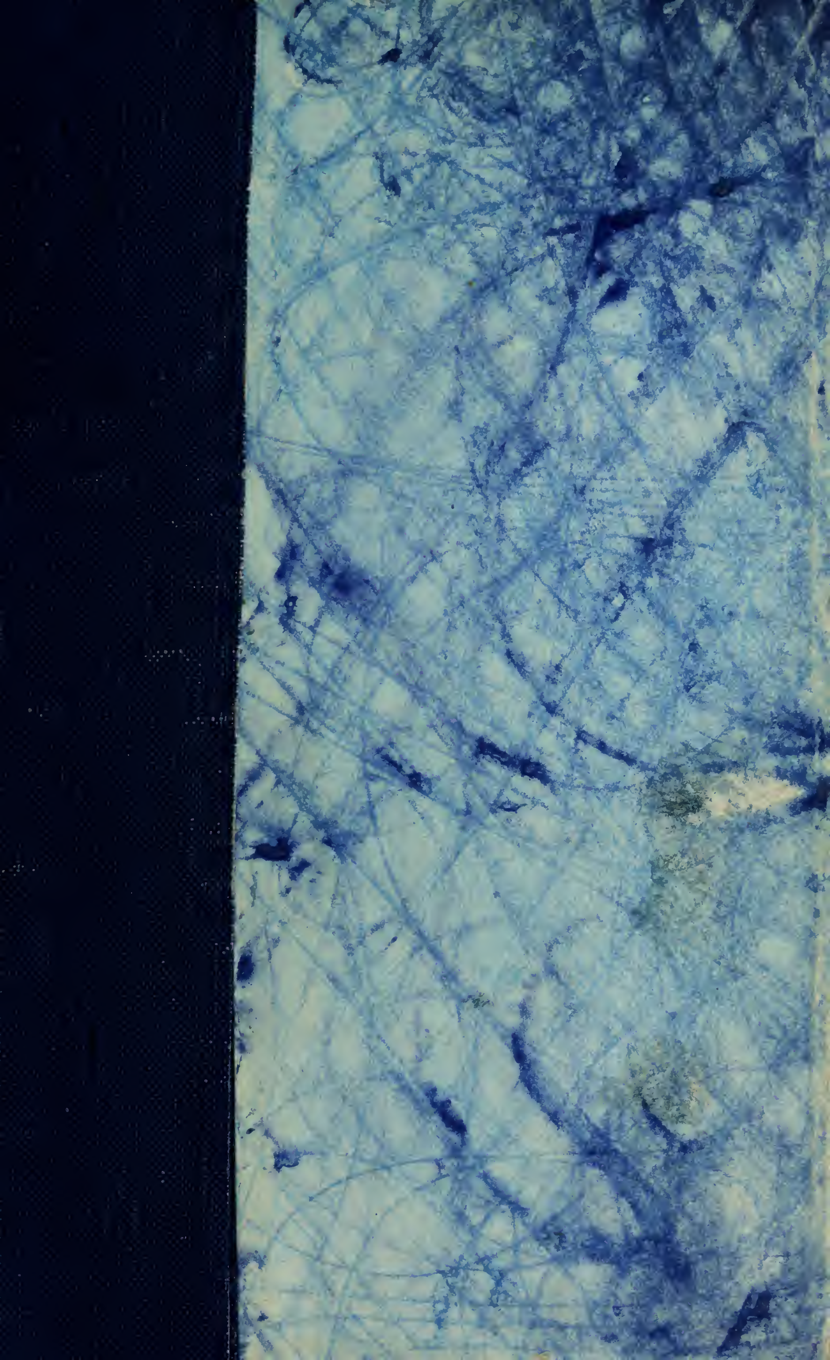


CRITIQUE

DE

LA RAISON PURE

I

E. GREVIN — IMPRIMERIE DE LAGNY

Prix : **95** centimes

LES MEILLEURS AUTEURS CLASSIQUES

Français et Étrangers

EMMANUEL KANT

CRITIQUE
DE
LA RAISON PURE

Traduction J. BARNI

revue et corrigée par P. ARCHAMBAULT

TOME PREMIER



PARIS
ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR
26, RUE RACINE, 26

EMMANUEL KANT

CRITIQUE

DE

LA RAISON PURE

Traduction J. BARNI

Revue et corrigée par P. ARCHAMBAULT

TOME PREMIER



PARIS

ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR

26, RUE RACINE, 26

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR

La vie de Kant n'a point de place dans l'histoire. Son enfance grave et ses études à Kœnigsberg (1724-1746), ses divers préceptorats dans des familles nobles (1746-1755), son long enseignement comme privat-docent puis comme professeur titulaire (1755-1797), sa vieillesse laborieuse et sa mort sereine (1804) sont des faits sans intérêt pour le sociologue comme pour le chroniqueur. Sa philosophie est en revanche, au témoignage d'un de ses meilleurs juges, « un des faits les plus considérables de l'histoire de l'esprit humain ».

Kant s'est trouvé au confluent de trois principaux courants de pensée : le piétisme dont il avait subi l'influence par sa mère et son maître Martin Knutzen et où il a puisé la foi au devoir et le culte de l'intention morale ; le newtonisme à qui il emprunta une conception rationaliste et à prioriste de la science capitale pour l'intelligence de la Critique de la Raison pure ; *la « philosophie des lumières » qui lui donna une confiance absolue dans la raison et les idées comme facteurs de civilisation et de progrès et fit de lui un admirateur décidé de la Révolution française. Sa tâche fut de réunir ces idées en une synthèse, non seulement cohérente, mais originale, dominée par une conception géniale et toute personnelle : à savoir, non pas tant le criticisme, comme on l'a trop souvent dit, que l'idéalisme critique, c'est-à-dire l'affirma-*

tion de l'esprit comme législateur et régulateur du monde, la souveraineté du sujet pensant.

Dans son œuvre colossale, quatre ouvrages surtout attirent l'attention. Dans la Critique de la Raison pure (1781), *à laquelle il convient de rattacher les* Prolégomènes à toute métaphysique future voulant se présenter comme science (1783), *il développe sa théorie de la connaissance. Toute connaissance suppose une matière et une forme, c'est-à-dire des faits d'intuition et des rapports entre ces faits. Ces rapports, œuvre du sujet pensant et valables par conséquent pour le seul monde des phénomènes, sont de trois sortes : formes à priori de l'intuition, catégories de l'entendement, idées de la raison. Ils assurent une base ferme à la science, ou connaissance des phénomènes ; mais ils ne peuvent nous permettre d'atteindre aux noumènes ou choses en soi, et toute métaphysique dogmatique se trouve par là condamnée sans appel. Dans la* Critique de la Raison pratique (1788), *à laquelle se rattache de même le* Fondement de la Métaphysique des Mœurs (1785), *Kant définit une morale du devoir et de la bonne volonté : morale rationaliste, également distante de l'empirisme et du mysticisme ; morale d'autonomie, qui pose la personne humaine comme fin en soi. Il rétablit d'autre part, à titre de croyances, les affirmations religieuses qu'il avait exclues du savoir. Dans la* Critique de la faculté de juger (1790), *il renouvelle les deux questions du beau et de la finalité et rétablit un passage entre les deux domaines, trop profondément séparés par lui jusque-là, de la nature et de la liberté, de la connaissance et de l'action. Enfin la* Religion dans les limites de la raison (1793) *donne la formule d'un christianisme rationalisé, où le dogme est d'ailleurs radicalement subordonné à la morale. Il convient d'ajouter, pour que cette notice succincte ne paraisse pas trop injuste, que certaines vues cosmologiques, sociales et pédagogiques de Kant sont du plus durable intérêt.*

Nous avons cru aider utilement à la vulgarisation de la pensée kantienne et servir la cause de la haute spéculation philosophique en rééditant la traduction, aujourd'hui épuisée, que Jules Barni a faite de la Critique de la Raison pure. *Cette traduction a les plus sérieuses qualités : elle est intelligente, claire, aussi aisée et coulante que le peut être une*

traduction de Kant. Mais il faut reconnaître aussi qu'elle est insuffisamment précise, qu'elle prend parfois d'excessives libertés avec le texte, que son vocabulaire philosophique, d'ailleurs mal fixé, a besoin d'être mis en conformité avec le langage technique plus rigoureux des philosophes d'aujourd'hui. Corriger ces défauts sans nuire à aucune de ces qualités : c'est le but que nous nous sommes proposé dans notre travail de révision. Nous n'avons point visé à faire œuvre proprement scientifique, et l'on ne trouvera pas ici une interprétation nouvelle de la pensée kantienne. Mais nous n'avons rien négligé pour fournir à tous un utile et solide instrument de travail.

Nous pensons que Barni eut raison de prendre pour base de sa traduction la seconde édition de la Critique de la Raison pure, *et nous l'avons suivi sur ce point. C'est, à nos yeux, un devoir élémentaire de loyauté et de respect envers les morts de considérer comme l'expression définitive de leur pensée celle qu'ils ont présentée comme telle, alors même qu'elle ne nous paraîtrait pas la plus satisfaisante. Le texte de la première édition a d'ailleurs été intégralement conservé par nous, soit en note, soit en appendice.*

Parmi les notes de Barni, nous n'avons maintenu que celles qui sont précisément relatives aux différences des deux éditions. Elles sont annoncées par des lettres : a, b, c... *tandis que les notes de Kant sont annoncées par des chiffres :* 1, 2, 3... *Nous avons mis entre crochets* [ ] *tous les mots ou membres de phrases qui, ajoutés par le traducteur et nécessaires à l'intelligence du texte français, n'ont pas d'équivalent dans le texte allemand.*

P. A

BACO DE VERULAMIO[1]

INSTAURATIO MAGNA. PRÆFATIO

De nobis ipsis silemus : de re autem, quæ agitur, petimus : ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectæ nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amptitudinis humanæ fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi in commune consulant et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant, quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.

1. Cette épigraphe ne se trouve que dans la 2e édition.

À SON EXCELLENCE

LE MINISTRE D'ÉTAT DU ROI DE PRUSSE

BARON DE ZEDLITZ

Monseigneur,

Contribuer pour sa part à l'accroissement des sciences, c'est du même coup travailler dans l'intérêt de Votre Excellence; car ces deux choses sont étroitement unies, non seulement par le poste élevé du protecteur, mais encore par les sympathies de l'amateur et du connaisseur éclairé. Aussi ai-je recours au seul moyen qui soit en quelque sorte en mon pouvoir de témoigner à Votre Excellence toute ma gratitude pour la bienveillante confiance dont elle m'honore en me jugeant capable de concourir à ce but.

Celui qui aime la vie spéculative n'a pas de plus grand désir que de trouver dans l'approbation d'un juge éclairé et compétent un puissant encouragement à des efforts qui sont loin d'être sans utilité, quoique cette utilité soit éloignée, et que, pour cette raison, elle soit tout à fait méconnue du vulgaire [a].

Tel est le juge auquel je dédie aujourd'hui cet ouvrage, [en le recommandant] à sa bienveillante attention [b]*; je place sous sa protection tous les autres intérêts de ma carrière littéraire, et suis avec le plus profond respect,*

De Votre Excellence,

Le très humble et très obéissant serviteur.

EMMANUEL KANT.

Kœnigsberg, le 29 mars 1781.

a. Cet alinéa fut supprimé dans la 2e édition.

b. Kant rédigea ainsi dans sa 2e édition le commencement de cet alinéa : « Je recommande cette seconde édition de mon ouvrage à la bienveillante attention dont Votre Excellence a daigné honorer la première, ainsi que les autres, etc... »

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION

(1781)

La raison humaine a cette destinée singulière, dans une partie de ses connaissances, d'être accablée de certaines questions qu'elle ne saurait éviter. Ces questions en effet sont imposées à la raison par sa nature même, mais elle ne peut leur donner une réponse, parce qu'elles dépassent tout à fait sa portée.

Ce n'est pas sa faute si elle tombe dans cet embarras. Elle part de principes dont l'usage est inévitable dans le cours de l'expérience, et auxquels cette même expérience donne une garantie suffisante. Avec leur aide, elle s'élève toujours plus haut (comme l'y porte d'ailleurs sa nature), vers des conditions plus éloignées. Mais, s'apercevant que, de cette manière, son œuvre doit toujours rester inachevée, puisque les questions ne cessent jamais, elle se voit contrainte de se réfugier dans des principes qui dépassent tout usage expérimental possible, et qui cependant paraissent si dignes de confiance que le sens commun même se trouve d'accord avec eux. Mais aussi elle se précipite par là dans une obscurité et des contradictions qui l'autorisent à conclure qu'il doit y avoir au fond quelques erreurs cachées; erreurs qu'elle ne peut découvrir toutefois, parce que les principes dont elle se sert [alors], sortant des limites de toute expérience, n'ont plus de pierre de touche expérimentale. Le champ de bataille où se livrent ces combats sans fin, voilà ce qu'on nomme la *Métaphysique*.

Il fut un temps où elle était appelée la *reine* de toutes les sciences; et, si l'on répute l'intention pour le fait, elle méritait bien ce titre glorieux par la singulière importance de son objet. Mais, aujourd'hui, il est de mode de lui témoigner un

mépris absolu, et la dame, repoussée et abandonnée de tous, s'écrie avec Hécube :

Modo maxima rerum,
Tot generis natisque potens,...
Nunc trahor exul, inops.
(*Ovide, Métam.*)

Sa domination fut d'abord despotique, sous le règne des dogmatiques. Mais, comme ses lois portaient encore les traces de l'ancienne barbarie, des guerres intestines la firent tomber peu à peu en pleine *anarchie*, et les sceptiques, espèces de nomades qui ont en horreur tout établissement fixe sur le sol, rompaient de temps en temps le lien social. Mais, comme par bonheur ils étaient peu nombreux, ils ne pouvaient empêcher les dogmatiques de chercher à reconstruire à nouveau [l'édifice], sans avoir d'ailleurs de plan sur lequel ils fussent d'accord entre eux. A une époque plus récente, une certaine *physiologie* de l'entendement humain (doctrine de l'illustre *Locke*) sembla un instant devoir mettre un terme à toutes ces querelles et prononcer définitivement sur la légitimité de toutes ces prétentions. Mais, quoique cette prétendue reine eût une naissance vulgaire, étant sortie de l'expérience commune, et que cette extraction dût rendre ses exigences justement suspectes, il arriva cependant, grâce à cette généalogie, fausse en réalité, qu'on lui avait fabriquée, qu'elle continua à affirmer ses prétentions. Tout retomba ainsi dans le vieux dogmatisme vermoulu, et, par suite, dans le mépris auquel on avait voulu soustraire la science. Aujourd'hui que toutes les voies (à ce que l'on croit) ont été tentées en vain, il règne dans les sciences le dégoût et un parfait indifférentisme : [doctrine] mère du chaos et de la nuit, mais dans laquelle est aussi le principe, ou du moins le prélude d'une transformation prochaine et d'une rénovation de ces sciences où un zèle mal entendu avait mis l'obscurité, la confusion, la stérilité.

Il est bien vain, en effet, de vouloir affecter de l'*indifférence* pour des recherches dont l'objet ne saurait être *indifférent* à la nature humaine. Aussi ces prétendus *indifférentistes*, quelque soin qu'ils prennent de se rendre méconnaissables en substituant un langage populaire à celui de l'école, ne manquent-ils pas, dès qu'ils pensent un peu, de retomber dans ces mêmes assertions métaphysiques pour lesquelles ils affichaient tant de mépris. Cependant, cette indifférence qui s'élève au sein de toutes les sciences, au moment même de leur épanouissement, et qui atteint justement celles dont la connaissance

aurait le plus de prix à nos yeux, si nous pouvions la posséder, cette indifférence est digne d'attentions et de réflexions. Elle n'est pas évidemment l'effet de la légèreté, mais bien de la maturité de *jugement*[1] d'un siècle qui n'entend plus se laisser amuser par une apparence de savoir ; elle est une mise en demeure adressée à la raison de reprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même, et d'instituer un tribunal qui, en assurant ses légitimes prétentions, repousse aussi toutes celles de ses exigences qui sont sans fondement, non par une décision arbitraire, mais au nom de ses lois éternelles et immuables. Ce tribunal, c'est la *Critique de la raison pure* elle-même.

Je n'entends point par là une critique des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la raison en général, [considérée] par rapport à toutes les connaissances auxquelles elle peut s'élever *indépendamment de toute expérience ;* par conséquent la solution de la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une métaphysique en général, et la détermination de ses sources, de son étendue et de ses limites, tout cela suivant des principes.

Cette voie, la seule qui ait été laissée de côté, est justement celle où je suis entré, et je me flatte d'y avoir trouvé la réfutation de toutes les erreurs qui avaient jusqu'ici divisé la raison avec elle-même dès qu'elle sort de l'expérience. Je n'ai point éludé ses questions en m'excusant sur l'impuissance de la raison humaine ; je les ai au contraire parfaitement spécifiées d'après certains principes, et, après avoir découvert le point précis du malentendu de la raison avec elle-même, je les ai résolues à son entière satisfaction. A la vérité, cette

1. On entend çà et là se plaindre de la pauvreté de la pensée dans notre siècle et de la décadence de toute science solide. Mais je ne vois pas que les sciences dont les fondements sont bien établis, comme les mathématiques, la physique, etc., méritent le moins du monde ce reproche ; il me semble au contraire, qu'elles soutiennent fort bien leur vieille réputation de solidité, et qu'elles l'ont même surpassée dans ces derniers temps. Or, le même esprit montrerait la même efficacité dans les autres genres de connaissances, si l'on s'était appliqué d'abord à en rectifier les principes. Tant qu'on ne l'aura pas fait, l'indifférence, le doute, et finalement une sévère critique sont plutôt preuves de profondeur de pensée. Notre siècle est le vrai siècle de la critique : rien ne doit y échapper. En vain la *religion* à cause de sa *sainteté*, et la *législation* à cause de sa *majesté*, prétendent-elles s'y soustraire. Elles excitent par là contre elles de justes soupçons, et perdent tout droit à cette sincère estime que la raison n'accorde qu'à ce qui a pu soutenir son libre et public examen.

solution n'est pas telle que pouvait le souhaiter l'extravagante curiosité des dogmatiques : car cette curiosité ne saurait être satisfaite qu'au moyen d'un art magique auquel je n'entends rien. Aussi bien n'est-ce pas à cela que tend la destination naturelle de la raison ; et le devoir de la philosophie était de dissiper l'illusion résultant du malentendu [dont je viens de parler], dût-elle anéantir du même coup les plus accréditées et les plus aimées des chimères. Dans cette entreprise j'ai eu pour objectif de tout embrasser, et j'ose dire qu'il n'y a point un seul problème métaphysique qui ne soit ici résolu, ou du moins dont la solution ne trouve ici sa clef. C'est qu'aussi la raison pure offre en fait une si parfaite unité que, si son principe était insuffisant à résoudre une seule des questions qui lui sont proposées par sa propre nature, on ne pourrait que le rejeter, parce qu'alors on ne saurait plus l'appliquer à aucune autre question avec une entière confiance.

En parlant ainsi, il me semble apercevoir sur le visage du lecteur l'indignation et le mépris que doivent exciter des prétentions en apparence si présomptueuses et si outrecuidantes ; et pourtant elles sont sans comparaison plus modestes que celles qu'affichent tous ces auteurs de programmes courants qui se vantent de démontrer la simplicité de l'*âme* ou la nécessité d'un premier *commencement du monde*. En effet, ceux-ci s'engagent à étendre la connaissance humaine au-delà de toutes les bornes de l'expérience possible, ce qui, je l'avoue humblement, dépasse tout à fait la portée de mes facultés. Au lieu de cela, je me borne à étudier la raison même et ses pensées pures ; et pour en acquérir une connaissance détaillée, je n'ai pas besoin de chercher bien loin autour de moi, car je la trouve en moi-même, et l'exemple de la logique ordinaire me prouve qu'il est possible de faire un dénombrement complet et systématique de ses actes simples. Toute la question ici soulevée est de savoir jusqu'où je puis espérer d'arriver avec la raison, alors que toute matière et tout concours de l'expérience m'est enlevé.

En voilà assez sur la *perfection* à chercher dans la poursuite de *chacune* des fins que nous propose, non un dessein arbitraire, mais la nature même de la connaissance, et de l'*étendue* à donner à celle de l'*ensemble* de toutes ces fins, c'est-à-dire [en un mot] sur la *matière* de notre entreprise critique.

Au point de vue de la forme, il y a encore deux choses, la *certitude* et la *clarté*, que l'on est en droit d'imposer comme conditions essentielles à tout auteur qui tente une entreprise si difficile.

Pour ce qui est de la *certitude*, voici la loi que je me suis

imposée à moi-même : dans cet ordre de considérations, l'*opinion* est absolument proscrite, et tout ce qui ressemble à une hypothèse est une marchandise prohibée qui ne doit être mise en vente à aucun prix, mais qu'on doit saisir dès qu'on la découvre. En effet, toute connaissance qui a un fondement *à priori* est marquée de ce caractère, qu'elle veut être tenue d'avance pour absolument nécessaire ; à plus forte raison en doit-il être ainsi d'une détermination de toutes les connaissances pures *à priori* qui doit servir elle-même de mesure et par suite d'exemple à toute certitude apodictique (philosophique). Ai-je tenu à cet égard ce à quoi je m'étais engagé ? C'est ce dont le lecteur seul aura à juger, car il appartient à l'auteur d'exposer ses arguments, mais non de juger de leur effet sur ses juges. Cependant, pour qu'aucune injuste accusation ne vienne affaiblir ces arguments, il doit bien lui être permis de signaler lui-même les endroits qui, tout en n'ayant qu'une importance secondaire, pourraient exciter quelque défiance, afin de prévenir le [fâcheux] effet que la plus légère difficulté à cet égard pourrait avoir sur le jugement d'ensemble du lecteur.

Je ne connais pas de recherches plus importantes, pour établir les fondements de la faculté que nous nommons et en même temps pour déterminer les règles et les limites de son usage, que celles que j'ai placées dans le second chapitre de l'Analytique transcendantale sous le titre de *Déduction des concepts purs de l'entendement ;* ce sont celles aussi qui m'ont le plus coûté, mais j'espère que ma peine ne sera pas perdue. Cette étude, un peu profondément poussée, a deux parties. L'une se rapporte aux objets de l'entendement pur, et il faut qu'elle montre et fasse comprendre la valeur objective de ses concepts *à priori ;* aussi tient-elle essentiellement à mon but. L'autre se propose de considérer l'entendement par lui-même au point de vue de sa possibilité et des facultés de connaître sur lesquelles il repose — par conséquent, au point de vue subjectif. Or, bien que cet examen ait une grande importance relativement à mon but principal, il n'y appartient pourtant pas essentiellement, car la question capitale est toujours de savoir ce que l'entendement et la raison, indépendamment de toute expérience, peuvent connaître, et non pas comment *la faculté* même de *penser* est possible. Comme cette dernière question est en quelque sorte la recherche de la cause d'un effet donné, et que, sous ce rapport, elle contient quelque chose de semblable à une hypothèse (bien qu'en réalité il en soit tout autrement, comme je le montrerai dans une autre occasion), il semble que ce soit ici le cas de me permettre

des *opinions*, et de laisser le lecteur libre d'en suivre d'autres [si cela lui convient]. C'est pourquoi je dois le prévenir [et le prier] de se souvenir que, dans le cas où ma déduction subjective n'aurait pas produit en lui l'entière conviction que j'en attends, la déduction objective, qui est surtout le but de mes recherches, n'en aurait pas moins toute sa force. C'est ce que suffirait du reste à établir ce qui a été dit pages 92 et 93 [a].

Pour ce qui est enfin de la *clarté*, le lecteur a le droit d'exiger d'abord la *clarté discursive* (logique), celle qui *résulte des concepts;* et ensuite la clarté *intuitive* (esthétique), celle qui résulte des intuitions, c'est-à-dire des exemples ou autres éclaircissements *in concreto*. J'ai suffisamment pourvu à la première. Mais la nature même de mon plan a fait que je n'ai pu donner assez de soins à la seconde et satisfaire sur ce point à des exigences, moins impérieuses sans doute, mais bien légitimes cependant. Je me suis trouvé presque toujours embarrassé au cours de mon travail sur ce que je devais faire à cet égard. Les exemples et les éclaircissements me semblaient toujours nécessaires et se glissaient en effet à leur place dans la première esquisse. Mais considérant bientôt la grandeur de ma tâche et le nombre des objets dont j'avais à m'occuper, et remarquant qu'à eux seuls ces objets, exposés sous une forme sèche et purement *scolastique*, donneraient à l'œuvre une étendue suffisante, je ne jugeai pas convenable de grossir encore celle-ci par des exemples et des éclaircissements qui ne sont nécessaires qu'au point de vue populaire ; d'autant plus que cet ouvrage, ne pouvait en aucune façon être mis à la portée et au service du grand public, et que les vrais connaisseurs en matière de science n'ont pas besoin d'un tel secours. Quelque agréable qu'il fût, il pouvait aussi avoir quelque chose de contraire à notre but. L'abbé *Terrasson* dit bien que si l'on mesure la longueur d'un livre, non d'après le nombre des pages, mais d'après le temps nécessaire pour le comprendre, il en est beaucoup dont on pourrait dire qu'*ils seraient beaucoup plus courts s'ils n'étaient pas si courts.* Mais d'un autre côté, lorsqu'on se propose l'intelligence d'un ensemble très vaste de connaissances spéculatives, rattachées cependant à un seul principe, on pourrait dire avec tout autant de raison que *bien des livres auraient été plus clairs s'ils n'avaient pas voulu être si clairs*. Car si les moyens employés pour produire la clarté sont utiles *dans les détails*, ils sont souvent nuisibles dans l'*ensemble*, en ne permettant pas au

[a]. De la première édition. Il s'agit ici du paragraphe intitulé : *Passage à la déduction transcendantale des catégories.*

lecteur d'embrasser cet ensemble assez vite, et en recouvrant de leurs brillantes couleurs les articulations et la structure du système, choses pourtant si nécessaires [à connaître], pour pouvoir en apprécier l'unité et la valeur.

Ce ne doit pas être, ce me semble, une chose sans attrait pour le lecteur, que de joindre ses efforts à ceux de l'auteur, en se proposant pour but d'accomplir entièrement et d'une manière durable, d'après le plan qui lui est proposé, une œuvre grande et importante. Or la métaphysique, suivant les idées que nous en donnerons ici, est, de toutes les sciences, la seule qui puisse se promettre, et cela dans un temps très court et avec très peu d'efforts, pourvu qu'on les unisse, une exécution assez complète pour ne plus laisser [à faire] à la postérité que de disposer le tout d'une façon *didactique* suivant ses propres vues, mais sans pouvoir en augmenter le moins du monde le contenu. Elle n'est autre chose, en effet, que *l'inventaire*, systématiquement ordonné, de toutes les connaissances que nous devons à la raison pure. Rien ne saurait donc nous échapper ici, puisque les idées que la raison tire entièrement d'elle-même ne peuvent se dérober à nos yeux, mais qu'elles sont mises en lumière par la raison même, dès qu'on en a seulement découvert le principe commun. La parfaite unité de cette espèce de connaissances, qui dérivent uniquement de purs concepts, sans que rien d'expérimental, sans même qu'aucune intuition *particulière*, propre à fournir une expérience déterminée, puisse avoir sur elles quelque influence pour les étendre et les augmenter, cette parfaite unité rend l'intégrité absolue du système non seulement possible, mais aussi nécessaire.

Tecum habita, et noris quam sit tibi curta supellex.

(Perse.)

J'espère donner moi-même un tel système de la raison pure (spéculative) sous le titre de *Métaphysique de la nature*, et ce système, qui n'aura pas la moitié de l'étendue de la Critique actuelle, contiendra une matière incomparablement plus riche. Mais il fallait que celle-ci exposât d'abord les sources et les conditions de sa possibilité; il fallait d'abord déblayer et aplanir un sol encore en friche. J'attends ici de mon lecteur la patience et l'impartialité d'un *juge*, mais là j'aurai besoin de la bonne volonté et du concours d'un *auxiliaire*; car, si complète qu'ait été dans la *Critique* l'exposition des principes qui servent de base au système, le développement de ce système exige qu'on n'omette aucun des concepts *dérivés*. Or on ne saurait faire

à priori le dénombrement de ces concepts, mais il faut les rechercher un à un. Ajoutez à cela que, comme la *synthèse* entière des concepts aura été épuisée dans la Critique, il faudra en outre que [dans le système dont nous parlons] il en soit de même de *l'analyse*. Mais tout cela sera facile, et plus un amusement qu'une peine.

Je n'ai plus à faire qu'une remarque relative à l'impression. Le commencement de cette impression ayant éprouvé quelque retard, je n'ai pu revoir que la moitié environ des épreuves, et j'y trouve encore quelques fautes, mais qui n'altèrent pas le sens, excepté celle de la page 379[a], ligne 4 à partir d'en bas, ou il faut lire *spécifish* (spécifiquement) au lieu de *skeptisch* (sceptiquement). L'antinomie de la raison pure, de la page 425 à la page 461[a], a été disposée à la manière d'un tableau, de telle sorte que tout ce qui appartient à la *thèse* se trouve toujours à gauche, et ce qui appartient à l'antithèse, à droite. J'ai adopté cette disposition afin qu'il fût plus facile de les comparer l'une à l'autre.

De la première édition.

PRÉFACE DE LA SECONDE ÉDITION

(1787)

Dans le travail auquel on se livre sur les connaissances qui sont [proprement l'œuvre] de la raison, on juge bientôt par le résultat si l'on a suivi ou non la route sûre de la science. Si, après toutes sortes de dispositions et de préparatifs, on tombe dans des difficultés [nouvelles] au moment où l'on croit toucher le but; ou si, pour l'atteindre, on est souvent forcé de revenir sur ses pas et de prendre une autre route ; ou bien encore s'il est impossible d'accorder entre eux les divers travailleurs sur la façon dont le but commun doit être poursuivi, on peut être convaincu que cette étude [à laquelle on se livre] est loin d'être entrée dans la voie sûre de la science, mais qu'elle est encore un simple tâtonnement. Or, c'est déjà un mérite pour la raison que de découvrir autant que possible cette voie, dût-on abandonner comme vaine une grande partie du but qu'on s'était d'abord proposé sans réflexion.

Ce qui montre [par exemple] que la *logique* est entrée depuis les temps les plus anciens dans cette voie certaine, c'est que, depuis *Aristote*, elle n'a pas eu besoin de faire un pas en arrière, à moins que l'on ne regarde comme des améliorations le retranchement de quelques subtilités inutiles, ou une plus grande clarté dans l'exposition, toutes choses qui tiennent plutôt à l'élégance qu'à la certitude de la science. Il est aussi digne de remarque que, jusqu'ici, elle n'a pu faire un seul pas en avant, et qu'aussi, selon toute apparence, elle semble arrêtée et achevée. En effet, lorsque certains modernes ont pensé l'étendre en y introduisant certains chapitres, soit de *psychologie*, sur les diverses facultés de connaître (l'imagination, l'esprit), soit de *métaphysique*, sur l'origine de la

connaissance ou sur les diverses espèces de certitude suivant la diversité des objets (sur l'Idéalisme, le Scepticisme, etc.), soit d'*anthropologie* sur les préjugés (leurs causes et leurs remèdes), cela provient de leur ignorance de la nature propre de cette science. Ce n'est pas étendre les sciences, mais les dénaturer, que de confondre leurs limites Or celles de la logique sont déterminées très exactement par ceci qu'elle est une science qui expose en détail et démontre rigoureusement les seules règles formelles de toute pensée (que cette pensée soit *à priori* ou empirique, qu'elle ait telle ou telle origine et tel ou tel objet, qu'elle rencontre dans notre esprit des obstacles accidentels ou naturels).

Si la *logique* a été si heureuse, elle ne doit cet avantage qu'à son étroite spécialisation, qui l'oblige à faire abstraction de tous les objets de la connaissance et de leur différence, et qui veut que l'entendement ne s'y occupe que de lui-même et de sa forme. Il devait être naturellement beaucoup plus difficile pour la raison d'entrer dans la voie sûre de la science, lorsqu'elle n'a plus seulement affaire à elle-même, mais aussi à des objets. Aussi la logique, comme propédeutique, n'est-elle en quelque sorte que le vestibule des sciences; et lorsqu'il s'agit de connaissances, on suppose sans doute une logique pour les juger, mais leur acquisition, c'est dans ce qu'on appelle proprement et objectivement les sciences qu'il faut la chercher.

S'il y a de la raison dans ces sciences, il faut aussi qu'il y ait quelque connaissance *à priori*, et [d'autre part] la connaissance de la raison peut se rapporter à son objet de deux manières : ou bien il s'agit simplement de le *déterminer* lui et son concept (qui doit être donné d'autre part), ou bien il s'agit de le *réaliser*. Dans le premier cas, on a la *connaissance théorique*, dans le second, la *connaissance pratique* de la raison. Dans les deux cas la partie *pure* de la connaissance, si grande ou si petite que soit son contenu, je veux dire la partie où la raison détermine son objet complètement *à priori*, doit être d'abord traitée séparément et sans aucun mélange de ce qui vient d'autres sources. C'est en effet le propre d'une mauvaise économie domestique que de dépenser inconsidérément tout ce qu'on reçoit, sans pouvoir distinguer ensuite, lorsqu'on se trouve dans l'embarras, quelle partie des recettes peut supporter la dépense, et sur quelle partie il faut la restreindre.

La *mathématique* et la *physique* sont les deux connaissances théoriques de la raison qui doivent déterminer *à priori* leur *objet*, la première d'une façon entièrement pure, la seconde du moins en partie, mais aussi dans la mesure [que lui permettent] d'autres sources de connaissance que la raison.

La mathématique, dès les temps les plus reculés où puisse remonter l'histoire de la raison humaine, a suivi, chez l'admirable peuple grec, la route sûre de la science. Mais il ne faut pas croire qu'il lui ait été aussi facile qu'à la logique, où la raison n'a affaire qu'à elle-même, de trouver cette route royale, ou pour mieux dire, de se la frayer. Je crois plutôt qu'elle est restée longtemps à tâtonner (surtout chez les Egyptiens), et que ce changement fut l'effet d'une révolution due à un seul homme, qui conçut l'heureuse idée d'un essai après lequel il n'y avait plus à se tromper sur la route à suivre, et le chemin sûr de la science se trouvait ouvert et tracé pour tous les temps et à des distances infinies. L'histoire de cette *révolution* intellectuelle, beaucoup plus importante cependant que la découverte de la route par le fameux cap, l'histoire aussi de l'homme qui eut le bonheur de l'accomplir n'est pas parvenue jusqu'à nous. Cependant la tradition que nous transmet *Diogène Laerce*, en nommant le prétendu inventeur de ces éléments les plus simples des démonstrations géométriques qui, suivant l'opinion commune, n'ont besoin d'aucune preuve, cette tradition prouve que le souvenir du changement opéré par le premier pas fait dans cette route nouvellement découverte, a dû paraître extrêmement important aux mathématiciens, et a été sauvé par cela de l'oubli. Le premier qui démontra le *triangle isocèle* (qu'il s'appelât *Thalès* ou de tout autre nom) fut frappé d'une [grande] lumière ; car il trouva qu'il ne devait pas s'attacher à ce qu'il voyait dans la figure, ou même au simple concept qu'il en avait, mais qu'il avait à engendrer, à construire [cette figure], au moyen de ce qu'il pensait à ce sujet et se représentait *à priori* par concepts, et que, pour connaître avec certitude une chose *à priori*, il ne devait attribuer à cette chose que ce qui dérivait necessairement de ce qu'il y avait mis lui-même, en conséquence de son concept.

La physique arriva beaucoup plus lentement à trouver la grande route de la science ; car il n'y a guère plus d'un siècle et demi, que l'essai ingénieux de *Bacon* de Vérulam a en partie provoqué, et, parce qu'on était déjà sur la trace, en partie stimulé encore cette découverte, qui ne peut s'expliquer que par une révolution subite de la pensée. Je ne veux ici considérer la physique qu'autant qu'elle est fondée sur des principes empiriques.

Lorsque *Galilée* fit rouler ses boules sur un plan incliné avec une accélération [déterminée et] choisie par lui-même, ou que *Torricelli* fit porter à l'air un poids qu'il savait être égal à [celui d'une colonne d'] eau à lui connue, ou que, plus tard, *Stahl*

transforma des métaux en chaux et celle-ci à son tour en métal, en y retranchant ou en y ajoutant certains éléments [1], alors ce fut une [nouvelle] lumière pour tous les physiciens. Ils comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans, qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements suivant des lois constantes, et forcer la nature à répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire par elle comme à la lisière ; car autrement nos observations faites au hasard et sans aucun plan tracé d'avance ne sauraient se rattacher à une loi nécessaire, ce que cherche et exige pourtant la raison. Celle-ci doit se présenter à la nature tenant d'une main ses principes, qui seuls peuvent donner à des phénomènes concordants l'autorité de lois, et de l'autre l'expérimentation, telle qu'elle l'imagine d'après ces mêmes principes. Elle lui demande de l'instruire, non comme un écolier qui se laisse dire tout ce qui plaît au maître, mais comme un juge en fonctions, qui contraint les témoins à répondre aux questions qu'il leur adresse. La physique est donc redevable de l'heureuse révolution qui s'est opérée dans sa méthode à cette simple idée, qu'elle doit chercher (et non imaginer) dans la nature, conformément aux idées que la raison même y transporte, ce qu'elle doit en apprendre, et dont elle ne pourrait rien savoir par elle-même. C'est ainsi qu'elle est entrée d'abord dans le sûr chemin de la science, après n'avoir fait pendant tant de siècles que tâtonner.

La *métaphysique* est une connaissance rationnelle spéculative tout à fait à part, qui s'élève entièrement au-dessus des leçons de l'expérience, en ne s'appuyant que sur de simples concepts (et non en appliquant comme les mathématiques ces concepts à l'intuition), et où, par conséquent, la raison doit être son propre élève. Cette connaissance n'a pas encore été assez favorisée du sort pour pouvoir entrer dans le sûr chemin de la science, et pourtant elle est plus vieille que toutes les autres, et elle subsisterait toujours, alors même que celles-ci disparaîtraient toutes ensemble dans le gouffre d'une barbarie dévastatrice. La raison s'y trouve continuellement dans l'embarras, ne fût-ce que pour apercevoir *à priori* (comme elle en a la prétention) ces lois que confirme la plus vulgaire expérience. Il y faut revenir indéfiniment sur ses pas, parce qu'on trouve que la route [qu'on a suivie] ne conduit pas où l'on veut aller. Quant à mettre ses adeptes d'accord

1. Je ne suis pas ici exactement le fil de la méthode expérimentale, dont les premiers commencements ne sont pas encore bien connus.

dans leurs assertions, elle en est tellement éloignée qu'elle semble plutôt être une arène exclusivement destinée à exercer les forces des jouteurs en des combats de parade, et où aucun champion n'a jamais pu se rendre maître de la plus petite place et fonder sur sa victoire une possession durable. Il n'y a donc pas de doute que sa marche n'ait été jusqu'ici qu'un pur tâtonnement, et, ce qu'il y a de pire, un tâtonnement au milieu de simples concepts.

Or, d'où vient qu'ici la science n'a pu ouvrir encore un chemin sûr? Cela serait-il par hasard impossible? Pourquoi donc la nature aurait-elle inspiré à notre raison cette infatigable ardeur à en rechercher la trace, comme s'il s'agissait d'un de ses intérêts les plus importants? Bien plus, comme nous avons peu de motifs de confiance en notre raison, si, quand il s'agit de l'un des objets les plus importants de notre curiosité, elle ne nous abandonne pas seulement, mais nous leurre de fausses espérances et finit par nous tromper ! Peut-être jusqu'ici a-t-on fait fausse route, mais sur quels motifs fonder l'espérance qu'en nous livrant à de nouvelles recherches nous serons plus heureux que ne furent les autres avant nous? En voyant comment les mathématiques et la physique sont devenues, par l'effet d'une révolution subite, ce qu'elles sont aujourd'hui, je devais juger l'exemple assez remarquable pour [être amené] à réfléchir au caractère essentiel d'un changement de méthode qui a été si avantageux à ces sciences, et à les imiter ici, du moins à titre d'essai, autant que le comporte leur analogie, comme connaissances rationnelles, avec la métaphysique. On a admis jusqu'ici que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets; mais, dans cette hypothèse, tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement *à priori* et par concept qui étendit notre connaissance n'ont abouti à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec ce que nous désirons [démontrer], à savoir la possibilité d'une connaissance *à priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard, avant même qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de la première idée de *Copernic* : voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des étoiles tournait autour du spectateur, il chercha s'il n'y réussirait pas mieux en supposant que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles. En métaphysique, on peut faire un essai du même genre au sujet de *l'intuition* des objets. Si l'intuition se réglait nécessaire-

ment sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait savoir quelque chose *à priori;* que si l'objet au contraire (comme objet des sens) se règle sur la nature de notre faculté intuitive, je puis très bien alors m'expliquer cette possibilité. Mais, comme je ne saurais m'en tenir à ces intuitions, dès le moment qu'elles doivent devenir des connaissances; comme il faut, au contraire, que je les rapporte, en tant que représentations, à quelque chose qui en soit l'objet et que je détermine par leur moyen, je puis admettre [l'une de ces hypothèses]: ou bien les *concepts* à l'aide desquels j'opère cette détermination se règlent aussi sur l'objet, mais alors je me retrouve dans le même embarras sur la question de savoir comment je puis en connaître quelque chose *à priori* ; ou bien les objets ou, ce qui revient au même, *l'expérience* dans laquelle seule ils sont connus (comme objets donnés) se règle sur ces concepts, et dans ce cas, j'aperçois aussitôt un moyen plus simple de sortir d'embarras. En effet, l'expérience elle-même est un mode de connaissance qui exige le concours de l'entendement, dont je dois présupposer la règle en moi-même, avant que des objets me soient donnés, par conséquent *à priori;* et cette règle s'exprime en des concepts *à priori*, sur lesquels tous les objets de l'expérience doivent nécessairement se régler, et avec lesquels ils doivent s'accorder. Pour ce qui regarde les objets, en tant qu'ils sont conçus simplement par la raison, et cela d'une façon nécessaire, mais sans pouvoir être donnés dans l'expérience (du moins tels que la raison les conçoit), nous trouverons en essayant de les concevoir (car il faut bien pourtant qu'on les puisse concevoir), [nous trouverons, dis-je,] plus tard une excellente pierre de touche de ce que nous regardons comme un changement de méthode dans la façon de penser : c'est que nous ne connaissons *à priori* les choses que ce que nous y mettons nous-mêmes.

Cette tentative [1] réussit à souhait et elle promet la marche

1. Cette méthode, empruntée au physicien, consiste donc a rechercher les éléments de la raison pure dans *ce que l'on peut confirmer ou rejeter au moyen de l'expérimentation.* Or on ne peut, pour éprouver les propositions de la raison pure, soumettre leurs *objets* à l'expérimentation (comme cela a lieu en physique), surtout si elles sont hasardées en dehors des limites de toute expérience possible. Cette épreuve ne pourra donc se faire que sur des *concepts* et des *principes* admis *à priori :* on les envisagera de telle sorte qu'on puisse considérer les mêmes objets sous deux points de vue différents : *d'un côté* comme des objets des sens et de l'entendement, c'est-à-dire comme des objets d'expérience, *d'un autre côté* comme des objets que l'on ne fait que concevoir, c'est-

assurée d'une science à la première partie de la métaphysique, à celle où l'on n'a affaire qu'à des concepts *à priori*, dont les objets correspondants peuvent être donnés dans une expérience conforme à ces concepts. En effet, à l'aide de ce changement de méthode, on peut très bien expliquer la possibilité d'une connaissance *à priori*, et ce qui est encore plus [important], munir de preuves suffisantes les lois qui servent *à priori* de fondement à la nature, considérée comme l'ensemble des objets de l'expérience; deux choses qui étaient impossibles avec la méthode usitée jusqu'ici. Mais cette déduction de notre faculté de connaître *à priori* conduit, dans la première partie de la métaphysique à un résultat étrange, et, en apparence, tout à fait contraire au but que poursuit la seconde partie : c'est que nous ne pouvons, avec cette faculté, dépasser les bornes de l'expérience possible, ce qui est pourtant l'affaire essentielle de la métaphysique. D'un autre côté, l'expérimentation nous fournit ici même une contre-épreuve de la vérité du résultat auquel nous arrivons dans cette première appréciation de notre faculté de connaître *à priori :* c'est que cette faculté n'atteint que des phénomènes et laisse de côté les choses en soi qui, bien que réelles en elles-mêmes, nous restent inconnues. En effet, ce qui nous pousse nécessairement à sortir des limites de l'expérience et de tous les phénomènes, c'est l'*inconditionné*, que la raison exige nécessairement et à juste titre, dans les choses en soi, pour tout ce qui est conditionné, afin d'achever ainsi la série des conditions. Or, en admettant que notre connaissance expérimentale se règle sur les objets, comme sur des choses en soi, on trouve que l'absolu ne peut *se concevoir sans contradiction ;* au contraire, si l'on admet que notre représentation des choses, telles qu'elles nous sont données ne se règlent pas sur ces objets, [considérés] comme choses en soi, mais que ce sont eux plutôt qui, comme phénomènes, se règlent sur notre mode de représentation, alors *la contradiction disparaît.* Si en conséquence [on se convainc que] l'inconditionné ne saurait se trouver dans les choses en tant que nous les connaissons (qu'elles nous sont données), mais en tant que nous ne les connaissons pas, c'est-à-dire dans les choses en soi), tout cela

à-dire comme des objets de la raison isolée et s'efforçant de s'élever au-dessus des limites de l'expérience. Or, il se trouve qu'en envisageant les choses à ce double point de vue, on tombe d'accord avec le principe de la raison pure, tandis qu'envisagées sous un seul elles donnent lieu à un inévitable conflit de la raison avec elle-même ; alors l'expérimentation décide en faveur de l'exactitude de cette distinction.

est la preuve que ce que nous n'avions d'abord admis qu'à titre d'essai est véritablement fondé [1]. Mais, après avoir refusé à la raison spéculative tout progrès dans le champ du suprasensible, il nous reste encore à chercher s'il n'y a pas dans sa connaissance pratique certaines données qui lui permettent de déterminer le concept transcendant de l'inconditionné et de pousser ainsi, conformément au vœu de la métaphysique, notre connaissance *à priori* au delà de toute expérience possible, mais seulement au point de vue pratique. En procédant comme on vient de voir, la raison spéculative nous a du moins laissé la place libre pour cette extension [de notre connaissance], bien qu'elle n'ait pu la remplir elle-même. Il nous est donc encore permis de la remplir, si nous le pouvons, par ses données pratiques, et elle-même nous y invite [2].

C'est dans cette tentative de changer la méthode suivie en métaphysique et d'y opérer ainsi, suivant l'exemple des géomètres et des physiciens, une révolution complète, que consiste l'œuvre de cette Critique de la raison pure spéculative. Cette critique est un traité de la méthode, et non un système de la science elle-même ; mais elle en décrit pourtant toute la circonscription, et elle en fait connaître à la fois les limites et toute l'organisation intérieure. C'est que la raison spéculative

1. Cette expérimentation de la raison a beaucoup d'analogie avec ce que les *chimistes* nomment souvent essai de *réduction*, et en général *procédé synthétique*. L'*analyse* du *métaphysicien* divise la connaissance pure *à priori* en deux éléments très différents, celui des choses comme phénomènes et celui des choses en soi. La *dialectique* les réunit de nouveau pour les *accorder* avec l'idée rationnelle et nécessaire de l'*inconditionné*, et elle trouve que cet accord n'est possible que par cette distinction, laquelle par conséquent est la vraie.

2. C'est ainsi que les lois centrales des mouvements des corps célestes démontrèrent avec une parfaite certitude ce que *Copernic* n'avait d'abord admis que comme une hypothèse, et prouvèrent en même temps la force invisible qui lie le système du monde (l'attraction *newtonienne*), et qui n'aurait jamais été découverte, si, contrairement au témoignage des sens, mais avec vérité cependant, Copernic n'avait eu l'idée de chercher dans le spectateur des corps célestes, et non dans ces objets eux-mêmes, l'explication des mouvements observés. Quoique le changement de méthode que j'expose dans la critique et qui est analogue à l'hypothèse de Copernic se trouve justifié, dans le traité même, non pas hypothétiquement, mais apodictiquement, par la nature de nos représentations du temps et de l'espace et par les concepts élémentaires de l'entendement, je ne le présente dans cette préface que comme une hypothèse, afin de faire ressortir le caractère essentiellement hypothétique des premiers essais d'une réforme de ce genre.

a ceci de particulier qu'elle peut et doit mesurer son pouvoir propre suivant les diverses manières dont elle choisit les objets de sa pensée, faire aussi un dénombrement complet de toutes les façons différentes de se poser des problèmes, et se tracer ainsi tout le plan d'un système de métaphysique. En effet, en ce qui regarde le premier point, rien dans la connaissance *à priori* ne peut être attribué aux objets, que ce que le sujet pensant tire de lui-même ; et, pour ce qui est du second, la raison pure constitue au point de vue des principes de la connaissance, une unité à part et indépendante où, comme dans un corps organisé, chaque membre existe pour tous les autres et tous pour chacun, et où aucun principe ne peut être pris pour certain sous *un* point de vue, sans avoir été examiné dans *l'ensemble* de ses rapports à l'usage entier de la raison pure. Aussi la métaphysique a-t-elle ce rare bonheur, qui ne saurait être le partage d'aucune science rationnelle ayant affaire à des objets (car la *logique* ne s'occupe que de la forme de la pensée en général), qu'une fois mise par cette critique dans le sûr chemin de la science, elle peut embrasser complètement tout le champ des connaissances qui relèvent d'elle, achever ainsi son œuvre et l'abandonner à l'usage de la postérité comme une possession qui ne peut plus être augmentée, puisqu'il ne s'agit que de déterminer les principes et les limites de leur usage, et que c'est elle-même qui les détermine. Elle est donc tenue à cette perfection comme science fondamentale et c'est d'elle qu'on doit pouvoir dire :

Nil actum reputans, si quid superesset agendum.

Mais quel est donc, demandera-t on, ce trésor que nous pensons léguer à la postérité dans une métaphysique ainsi épurée par la critique et par elle aussi ramenée à un état fixe? Un coup d'œil rapide jeté sur cette œuvre donnera d'abord à penser que l'utilité en est toute *négative*, [ou qu'elle sert seulement à nous empêcher] de pousser jamais la raison spéculative au delà des limites de l'expérience, et c'est là dans le fait sa première utilité. Mais cette utilité apparaîtra *positive* aussi à qui remarquera que les principes sur lesquels s'appuie la raison spéculative pour se hasarder hors de ses limites ont en réalité pour conséquence inévitable non pas *l'extension*, mais, à y regarder de plus près, la *restriction* de l'usage de notre raison. C'est qu'en effet ces principes menacent de tout faire rentrer dans les limites de la sensibilité, de laquelle ils relèvent proprement, et de réduire ainsi à néant l'usage pur (pratique) de la raison. Or une critique qui limite la raison

dans son usage spéculatif est à cet égard bien *négative*, mais en supprimant du même coup l'obstacle qui en limite l'usage pratique, ou menace même de l'anéantir, elle a une utilité positive de la plus haute importance. [On le reconnaîtra] dès qu'on sera convaincu que la raison pure a un usage pratique absolument nécessaire (l'usage moral), où elle s'étend inévitablement au delà des bornes de la sensibilité ; car si elle n'a besoin pour cela d'aucun secours de la raison spéculative, elle veut pourtant être assurée contre toute opposition de sa part, afin de ne pas tomber en contradiction avec elle-même. Nier que la critique, en nous rendant ce service, ait une utilité *positive*, reviendrait à dire que la police n'a pas d'utilité positive, parce que sa fonction consiste uniquement à mettre obstacle à la violence que les citoyens pourraient craindre les uns des autres, afin que chacun puisse faire ses affaires tranquillement et en sûreté. Que l'espace et le temps ne soient que des formes de l'intuition sensible, et, par conséquent, des conditions de l'existence des choses comme phénomènes ; qu'en outre, nous n'ayons point de concepts de l'entendement, et partant point d'éléments pour la connaissance des choses, sans qu'une intuition correspondante nous soit donnée ; que, par conséquent, nous ne puissions connaître aucun objet comme chose en soi, mais seulement en tant qu'objet de l'intuition sensible, c'est-à-dire en tant que phénomène : c'est ce qui sera prouvé dans la partie analytique de la Critique. Il en résultera que toute connaissance spéculative de la raison se réduit aux seuls objets de *l'expérience*.

Mais, il faut bien le remarquer, il y a ici une réserve à faire : c'est que, si nous ne pouvons *connaître* ces objets comme choses en soi, nous pouvons du moins les *penser* comme tels[1]. Autrement, on arriverait à cette absurde proposition qu'il y a des phénomènes [ou des apparences] sans qu'il y ait rien qui apparaisse. Qu'on suppose maintenant que la distinction faite

1. Pour *connaître* un objet, il faut pouvoir prouver sa possibilité (soit par le témoignage de l'expérience de sa réalité, soit *à priori* par la raison). Mais je puis *penser* ce que je veux, pourvu que je ne tombe pas en contradiction avec moi-même, c'est-à-dire pourvu que mon concept soit une pensée possible, quoique je ne puisse répondre que, dans l'ensemble de toutes les possibilités, un objet corresponde ou non à ce concept. Pour [être en droit] d'attribuer à tel concept une valeur objective (une possibilité réelle, car la première n'est que logique), il faudrait quelque chose de plus. Mais ce quelque chose de plus, il n'est pas besoin de le chercher dans les sources théoriques de la connaissance, il peut bien se rencontrer dans les sources pratiques.

nécessairement par notre Critique entre les choses comme objets d'expérience et ces mêmes choses comme choses en soi n'ait pas été établie, alors il faut étendre à toutes les choses en général, considérées comme causes efficientes, le principe de causalité et, par conséquent, le mécanisme naturel, [comme élément essentiel] de leur détermination. Je ne saurais donc dire du même être, par exemple de l'âme humaine, que sa volonté est libre, et que pourtant il est soumis à la nécessité physique, c'est-à-dire non libre, sans tomber dans une évidente contradiction, puisque, dans les deux propositions, j'ai pris l'âme *dans le même sens*, c'est-à-dire comme chose en général (comme chose en soi), ne pouvant d'ailleurs, sans une critique préalable, la prendre autrement. Que si, par contre, la Critique ne s'est pas trompée en nous apprenant à prendre l'objet *en deux sens différents*, c'est-à-dire comme phénomène et comme chose en soi ; que si sa déduction des concepts de l'entendement est exacte, et si, par conséquent, le principe de causalité ne s'applique aux choses que dans le premier sens, c'est-à-dire en tant qu'elles sont des objets d'expérience, tandis que, dans le second sens, ces mêmes choses ne lui sont pas soumises; alors la même volonté peut être conçue sans contradiction, d'une part, dans l'ordre des phénomènes (des actions visibles), comme nécessairement soumise à la loi physique et par conséquent comme *non libre*, et d'autre part, en tant qu'appartenant à une chose en soi, comme échappant à cette loi et par conséquent comme *libre*. Or quoique, sous ce dernier point de vue, je ne puisse *connaître* mon âme par la raison spéculative (et moins encore par l'observation empirique), ni par conséquent la liberté comme propriété d'un être auquel j'attribue des effets dans le monde sensible, puisqu'il me faudrait la connaître d'une manière déterminée dans son existence et non cependant dans le temps (chose impossible, car je ne puis [dans ces conditions] appuyer mon concept sur aucune intuition), je puis cependant *penser* la liberté, c'est-à-dire que l'idée n'en contient du moins aucune contradiction, dès que l'on admet notre distinction critique de deux modes de représentation (le sensible et l'intellectuel), ainsi que la limitation qui en découle relativement aux concepts purs de l'entendement, et, par conséquent, aux principes découlant de ces concepts. Admettons maintenant que la morale suppose nécessairement la liberté (dans le sens le plus strict), comme propriété de notre volonté, en posant *à priori* comme *données* de la raison des principes pratiques qui en tirent leur origine, et qui, sans cette supposition de la liberté, seraient absolument impossibles; admettons aussi que la raison spéculative ait

prouvé que la liberté ne se laisse point penser; il faut alors nécessairement que cette supposition, la supposition morale, cède à celle dont le contraire renferme une évidente contradiction, c'est-à-dire que la *liberté*, et avec elle la moralité (dont le contraire ne renferme par de contradiction, quand on ne suppose pas préalablement la liberté) cèdent la place au *mécanisme de la nature*. Mais comme il me suffit, au point de vue de la morale, que la liberté ne soit point contradictoire en elle-même et que par conséquent elle puisse du moins être pensée; comme aussi, dès qu'elle ne fait point obstacle au mécanisme naturel de la même action (prise en un autre sens), il n'est pas besoin d'en avoir une connaissance plus étendue, la morale peut garder sa position pendant que la physique conserve la sienne. C'est ce qui n'aurait pas eu lieu, si la critique ne nous avait pas instruits préalablement de notre inévitable ignorance relativement aux choses en soi, et si elle n'avait pas borné à de simples phénomènes toute notre *connaissance* théorique. On peut encore montrer cette utilité des principes critiques de la raison pure en envisageant les concepts de *Dieu* et de la *simplicité* de notre *âme*, mais je laisse cela de côté pour être court. Je ne saurais donc *admettre Dieu*, la *liberté* et *l'immortalité* selon le besoin qu'en a ma raison dans son usage pratique nécessaire, sans *repousser* en même temps les prétentions de la raison pure à des vues transcendantes, car, pour atteindre à ces vues, il lui faut se servir de principes qui ne s'étendent en réalité qu'à des objets de l'expérience possible et qui, si on les applique à une chose qui ne peut être objet d'une expérience, la transforment réellement et toujours en phénomène, et déclarent ainsi impossible toute *extension pratique* de la raison pure. J'ai donc dû supprimer le *savoir* pour lui substituer la *croyance*. Le *dogmatisme* de la métaphysique, ce préjugé qui consiste à vouloir avancer dans cette science sans commencer par une critique de la raison pure, voilà la véritable source de toute cette incrédulité qui s'oppose à la morale, et qui elle-même est toujours très dogmatique. — Si donc il n'est pas impossible de léguer à la postérité une métaphysique systématique construite sur le plan de la critique de la raison pure, ce n'est pas un présent de peu de valeur à lui faire; soit que l'on songe simplement à la culture que la raison peut recevoir en général en entrant dans les voies certaines de la science, au lieu de tâtonner dans le vide et de se livrer à de vaines divagations [comme elle le fait] en l'absence de la critique; soit qu'on cherche un meilleur emploi du temps pour une jeunesse avide de savoir, que le dogmatisme ordinaire encourage de si bonne heure et si forte-

ment à raisonner à perte de vue sur des choses où elle n'entend rien et où elle n'entendra jamais rien, non plus que personne au monde, ou à négliger l'étude des sciences solides pour courir à la recherche de pensées et d'opinions nouvelles; soit surtout qu'on tienne compte de l'inappréciable avantage d'en finir une bonne fois avec toutes les objections dirigées contre la moralité et la religion, en suivant la méthode de *Socrate*, c'est-à-dire en démontrant clairement l'ignorance des adversaires. En effet, il y a toujours eu et il y aura toujours une métaphysique dans le monde, mais toujours aussi on verra s'élever à côté d'elle une dialectique de la raison pure, car celle-ci lui est naturelle. La première et la plus importante affaire de la philosophie est donc d'enlever une fois pour toutes à cette dialectique toute pernicieuse influence en détruisant la source [même] des erreurs.

En cette importante réforme dans le champ des sciences, et malgré le *préjudice* qu'en doit éprouver la raison spéculative dans les possessions qu'elle s'était attribuées jusque-là, l'intérêt général de l'humanité [n'en est pas affecté], et l'utilité que le monde avait retirée jusqu'ici des doctrines de la raison pure reste la même qu'auparavant; il n'y a que *le monopole des écoles* qui en souffre, et nullement les *intérêts humains*. Je demande au plus obstiné dogmatique si la preuve de la permanence de notre âme après la mort qui se tire de la simplicité de la substance; si celle de la liberté de la volonté que l'on oppose au mécanisme universel en se fondant sur les distinctions subtiles, mais impuissantes, de la nécessité pratique subjective et objective ; si la démonstration de l'existence de Dieu qui se tire du concept d'un être souverainement réel (de la contingence des choses changeantes, et de la nécessité d'un premier moteur) ; [je lui demande] si toutes ces preuves, nées dans les écoles, ont jamais pu arriver jusqu'au public et exercer la moindre influence sur ses convictions. Or, si cela n'est jamais arrivé, et si l'on ne peut espérer que cela arrive jamais, à cause de l'incapacité de l'intelligence ordinaire des hommes pour d'aussi subtiles spéculations; si, au contraire, sur le premier point, cette remarquable disposition naturelle à tout homme, qui fait que rien de temporel ne saurait le satisfaire (parce que ne suffisant pas aux besoins de sa destinée complète), peut seule faire naître l'espérance d'une *vie future ;* si, sur le second point, la claire représentation de nos devoirs, en opposition à toutes les exigences de nos penchants, nous donne seule la conscience de notre *liberté;* si enfin, sur le troisième, l'ordre magnifique, la beauté et la prévoyance qui éclatent de toutes parts dans la

nature sont seuls capables de produire la croyance en un sage et puissant *auteur du monde*, et une conviction fondée sur des principes rationnels et susceptible de pénétrer dans le public; alors non seulement le domaine de la raison demeure intact, mais elle gagne en considération par cela seul qu'elle instruit les écoles à ne plus prétendre, sur une question qui touche à l'intérêt général de l'humanité, à des vues plus élevées et plus étendues que celles auxquelles peut facilement arriver le grand nombre (lequel est parfaitement digne de notre estime), et à se borner ainsi à la culture de ces preuves que tout le monde peut comprendre et qui suffisent au point de vue moral. Notre réforme n'atteint donc que les prétentions arrogantes des écoles, qui se donnent volontiers (comme elles le font à bon droit sur beaucoup d'autres points) pour les seuls juges compétents et les seuls dépositaires de ces vérités, et qui, s'en réservant la clef pour elles-mêmes, n'en communiquent au public que l'usage (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Cependant nous n'avons pas cessé d'avoir égard aux prétentions des philosophes spéculatifs. Ils restent les dépositaires exclusifs d'une science très utile au public, quoique à son insu, c'est-à-dire de la critique de la raison. Cette science ne peut jamais devenir populaire, mais il n'est pas nécessaire non plus qu'elle le soit ; car, si les arguments finement tissés qui se donnent pour d'utiles vérités n'entrent guère dans la tête du peuple, les objections tout aussi subtiles qu'ils soulèvent n'entrent pas mieux dans son esprit Mais comme l'École et tous ceux qui s'élèvent à la spéculation tombent inévitablement dans ce double inconvénient, la critique est obligée de prévenir une fois pour toutes, par la recherche approfondie des droits de la raison spéculative, le scandale que doivent causer tôt ou tard, même dans le peuple, les disputes où s'engagent inévitablement les physiciens (et, comme tels aussi, les théologiens), et qui finissent par fausser leurs doctrines même. La critique peut seule couper les racines du *matérialisme*, du *fatalisme*, de *l'athéisme*, de *l'incrédulité* des esprits forts, du *fanatisme* et de la *superstition*, ces fléaux qui peuvent devenir nuisibles à tous, comme aussi de *l'idéalisme* et du *scepticisme*, qui [du moins] ne sont guère dangereux qu'aux écoles et pénètrent difficilement dans le public. Si les gouvernements jugeaient à propos de se mêler des affaires des savants, ils feraient beaucoup plus sagement, dans leur sollicitude pour les sciences aussi bien que pour les hommes, de favoriser la liberté d'une critique qui seule est capable d'établir sur une base solide les travaux de la raison, que de soutenir le ridicule despotisme des écoles, toujours

prêtes à dénoncer à grands cris un danger public, quand on déchire leurs toiles d'araignée, dont le public n'a jamais entendu parler et dont il ne peut pas même, par conséquent, sentir la perte.

La critique ne s'oppose point à ce que la raison suive une *méthode dogmatique* dans sa connaissance pure, [considérée] comme science (car la science ne peut pas ne pas être dogmatique, c'est-à-dire strictement démonstrative en vertu de principes *à priori* certains) ; mais elle est opposée au *dogmatisme*, c'est-à-dire à la prétention d'aller de l'avant avec [le seul secours d'] une connaissance pure (la connaissance philosophique), tirée de certains concepts à l'aide de principes tels que ceux que la raison emploie depuis longtemps, sans avoir recherché comment et de quel droit elle y est arrivée. Le dogmatisme est donc la raison pure suivant une méthode dogmatique sans avoir soumis sa puissance propre à une critique préalable. Il ne s'agit donc pas ici, en combattant [le dogmatisme], de plaider la cause de cette stérilité verbeuse qui usurpe le nom de popularité, non plus que celle du scepticisme, qui condamne toute la métaphysique sans l'entendre. La critique est plutôt la préparation indispensable à l'établissement d'une métaphysique solide [et fondée] comme science, qui doit être nécessairement traitée d'une manière dogmatique, avec un caractère systématique qui satisfasse aux plus sévères exigences, et, par conséquent, sous une forme scolastique (et non populaire) ; ce sont là des conditions auxquelles cette science ne saurait se soustraire, puisqu'elle s'engage à accomplir son œuvre tout à fait *à priori*, et, par conséquent, à l'entière satisfaction de la raison spéculative. Dans l'exécution du plan tracé par la critique, c'est-à-dire dans le système futur de la métaphysique, nous devrons suivre un jour la méthode sévère de l'illustre Wolf, le plus grand de tous les philosophes dogmatiques, qui, le premier, (et c'est par cet exemple qu'il a créé en Allemagne cet esprit de profondeur qui n'est pas encore éteint), montra comment, en établissant régulièrement les principes, en déterminant clairement les concepts, en cherchant l'absolue rigueur des démonstrations, en évitant les sauts téméraires dans les conséquences, on entre dans les voies sûres de la science. Il était par là même supérieurement doué pour donner à la métaphysique le caractère d'une science, s'il avait eu l'idée de se préparer le terrain par la critique de l'instrument, c'est-à-dire de la raison pure elle-même. Mais ce défaut lui doit être moins imputé qu'à la façon dogmatique de penser de son siècle, et, à cet égard, les philosophes, ses contemporains aussi bien que ses devanciers,

n'ont rien à se reprocher les uns aux autres. Ceux qui rejettent sa méthode et, du même coup, celle de la critique de la raison pure, ne peuvent avoir d'autre but que de se débarrasser des liens de la *science*, et de convertir le travail en jeu, la certitude en opinion, la philosophie en philodoxie.

Pour ce qui est de cette seconde édition, je n'ai pas voulu, comme de juste, négliger l'occasion qu'elle m'offrait de faire disparaître, autant que possible, les difficultés et les obscurités qui, peut-être bien par ma faute, ont pu donner lieu à certains malentendus dans l'appréciation que des hommes pénétrants ont faite de ce livre. Je n'ai rien trouvé à changer dans les propositions mêmes et dans leurs preuves, non plus que dans la forme et dans l'ensemble du plan ; ce qui s'explique en partie par le long examen auquel j'avais soumis mon œuvre avant de la livrer au public, en partie par la nature même du sujet, c'est-à-dire par la nature d'une raison spéculative où l'on trouve une véritable organisation, où tout est organe, où tout existe pour chaque membre et chaque membre pour le tout, et où, par conséquent, il n'y a pas de vice si léger, soit faute (erreur) ou omission, qui ne se trahisse inévitablement dans l'usage. Ce système conservera désormais, je l'espère, cette invariable fixité. Ce qui me donne cette confiance, ce n'est point une vaine présomption, mais l'évidence que produit en fin de compte l'expérimentation du résultat, soit qu'on s'élève des derniers éléments à l'ensemble de la raison pure, soit qu'on redescende de l'ensemble à chaque partie (car cet ensemble ressort par lui-même du but final de la raison dans le domaine pratique) ; tandis que, si l'on essaie d'y changer la moindre chose, il en résulte des contradictions, non seulement dans le système, mais pour la raison humaine commune. Mais dans *l'exposition* il y a encore beaucoup à faire, et je me suis efforcé de corriger cette édition de manière à dissiper soit le malentendu auquel a donné lieu l'esthétique, surtout dans le concept du temps, soit l'obscurité de la déduction des concepts de l'entendement, soit le prétendu défaut d'évidence dans les preuves des principes de l'entendement pur, soit enfin la fausse interprétation des paralogismes de la psychologie rationnelle. Mes corrections dans la rédaction [1] ne s'étendent pas plus loin

1. La seule addition véritable que je pourrais citer, et encore ne s'agit-il que du mode de démonstration, est celle où j'ai fait (p. 275*) une nouvelle réfutation de *l'idéalisme* psychologique et en même temps une preuve rigoureuse (la seule aussi que je croie possible) de la réalité objective de l'intuition extérieure. Quelque inoffensif

* De la première édition. Voir dans la présente traduction tome I, p. 238 et seq.

(c'est-à-dire jusqu'à la fin du premier chapitre de la dialectique transcendantale). Le temps m'a manqué, et d'ailleurs je ne sache pas qu'aucun juge compétent et impartial se soit mépris sur le reste. Je n'ai pas besoin de nommer avec les éloges qu'ils méritent ceux dont j'ai pris les avis en considération ; ils trouveront bien d'eux-mêmes les endroits que j'ai retouchés d'après leurs conseils. Mais les corrections que j'ai dû faire ont entraîné pour le lecteur un léger dommage, qu'il n'était pas possible d'éviter sans rendre le livre trop volumineux. Plus d'un lecteur, en effet, pourra regretter divers passages qu'il a fallu ou supprimer ou raccourcir, pour faire place à une exposition maintenant plus claire, je l'espère du moins, et qui, sans être essentiels à l'intégrité de l'ensemble, pouvaient cependant avoir leur utilité à un autre point de vue. Cette nouvelle exposition ne change rien quant au fond dans les propositions et leurs démonstrations mêmes, mais elle s'écarte trop çà et là de l'ancienne, dans la manière de présenter les choses, pour qu'il ait été possible de l'y intercaler. Mais ce léger dommage, que chacun d'ailleurs peut réparer s'il le veut, en rapprochant les deux éditions, est compensé, je l'espère, par une clarté beaucoup plus grande. J'ai remarqué avec un plaisir reconnaissant, dans divers écrits récemment publiés (soit à l'occasion de l'examen de certains livres, soit dans des traités spéciaux), que l'esprit de profondeur n'est pas mort en Allemagne, mais qu'il a été seulement étouffé pendant quelque temps par la mode d'une liberté de pensée posant au génie, et que les épines qui couvrent les sentiers de la critique n'ont nullement empêché les esprits courageux et avides de clarté de s'engager dans une voie qui conduit à une science de la raison pure, scolastique il est vrai, mais durable à ce titre même, et partant de la plus haute nécessité. Il y a des

que l'idéalisme puisse paraître relativement au but essentiel de la métaphysique (et en réalité il ne l'est pas), toujours est-ce un scandale pour la philosophie et pour la raison humaine commune, qu'on ne puisse admettre qu'à titre de *croyance* l'existence des choses extérieures (d'où nous tirons pourtant toute la matière de nos connaissances, même pour notre sens intime), et que s'il plaît à quelqu'un de le mettre en doute, nous n'ayons point de preuve suffisante à lui opposer. Comme il y a quelque obscurité dans l'exposition de cette preuve, de la troisième ligne à la sixième, je prie qu'on veuille bien modifier cette période :... *

* Je renvoie le reste de la note, c'est-à-dire la correction proposée par Kant et les nouvelles explications qu'il y joint, a l'endroit de son ouvrage auquel elles se rapportent et où elles seront beaucoup mieux à leur place. (J. B.)

hommes de mérite qui, à la profondeur des vues, ont le bonheur de joindre le talent d'une exposition lumineuse (dont je ne me sens pas capable); je leur laisse le soin de mettre la dernière main à mon œuvre, pour y corriger ce qu'elle peut encore avoir çà et là de défectueux à cet égard. Car le danger n'est pas ici d'être contredit, mais de n'être pas compris. De mon côté, je ne puis m'engager désormais à descendre dans toutes les discussions [que cette œuvre pourra soulever], mais je ferai soigneusement attention à tous les avis, qu'ils viennent d'amis ou d'adversaires, afin de les mettre à profit dans l'exécution du système qui doit suivre cette propédeutique. Comme, en me livrant à ces travaux, je suis arrivé à un âge très avancé (j'entre ce mois-ci dans ma soixante-quatrième année), je dois être économe de mon temps, si je veux exécuter le plan que j'ai formé, de publier la métaphysique de la nature ainsi que celle des mœurs, afin de confirmer l'exactitude de la critique de la raison spéculative aussi bien que pratique J'abandonnerai donc l'éclaircissement des difficultés qu'il n'était guère possible d'éviter d'abord dans une œuvre de ce genre, ainsi que la défense de l'ensemble, aux hommes de mérite qui en ont fait leur affaire. Tout traité philosophique est vulnérable d'un certain côté (car il ne saurait être aussi bien cuirassé [et protégé] dans sa marche qu'un traité mathématique) bien que l'organisation du système, considéré dans son unité, ne coure pas le moindre danger. C'est que, lorsqu'il est nouveau, peu d'esprits sont capables d'en embrasser l'ensemble, et un plus petit nombre encore d'y trouver du plaisir, toute nouveauté leur étant importune. Aussi n'y a-t-il pas d'écrit, surtout d'allure libre, où, en rapprochant certains passages détachés de l'ensemble, on ne puisse faire apparaître des contradictions, contradictions qui jettent sur lui un jour défavorable aux yeux de quiconque ne juge que d'après autrui, tandis que, pour qui s'est élevé à l'idée de l'ensemble, elles sont faciles à résoudre. Mais lorsqu'une théorie a quelque solidité, l'action et la réaction qui semblaient d'abord la menacer des plus grands dangers, ne servent avec le temps qu'à en faire disparaître les inégalités, et, si des esprits impartiaux, lumineux et amis de la vraie popularité s'en occupent, à lui donner aussi bientôt toute l'élégance désirable.

Kœnigsberg, avril 1787.

INTRODUCTION

I

De la différence de la connaissance pure et de la connaissance empirique.

Il n'est pas douteux que toutes nos connaissances ne commencent avec l'expérience ; car par quoi notre faculté de connaître serait-elle éveillée [et appelée] à s'exercer, si elle ne l'était point par des objets qui frappent nos sens et qui, d'un côté, produisent par eux-mêmes des représentations, et de l'autre, mettent en mouvement notre activité intellectuelle [et l'excitent] à les comparer, à les unir ou à les séparer et à mettre ainsi en œuvre la matière brute des impressions sensibles pour [en former] cette connaissance des objets ? Ainsi, *dans le temps*, aucune connaissance ne précède en nous l'expérience, et toutes commencent avec elle.

Mais si toute notre connaissance commence *avec* l'expérience, il n'en résulte pas qu'elle dérive toute *de* l'expérience. En effet, il se pourrait bien que notre connaissance expérimentale elle-même fût un composé de ce que nous recevons par des impressions, et de ce que notre propre faculté de connaître tire d'elle-même (n'étant qu'excitée par ces impressions sensibles), quoique nous

ne distinguions pas cette addition d'avec la matière première, jusqu'à ce qu'un long exercice nous ait appris à y appliquer notre attention et à les séparer l'une de l'autre.

C'est donc, pour le moins, une question qui exige un examen plus approfondi et qu'on ne peut expédier du premier coup, que celle de savoir s'il y a une connaissance indépendante de l'expérience et même de toutes les impressions des sens. Cette espèce de connaissance est dite *à priori*, et l'on la distingue de la connaissance *empirique*, dont les sources sont *à posteriori*, c'est-à-dire dans l'expérience.

Mais cette expression n'est pas encore assez précise pour faire comprendre tout le sens de la proposition précédente. En effet, il y a maintes connaissances, sorties de sources expérimentales, dont on a coutume de dire que nous sommes capables de les acquérir ou que nous les possédons *à priori*, parce que nous ne les tirons pas immédiatement de l'expérience, mais d'une règle générale que nous avons elle-même empruntée à l'expérience. Ainsi, de quelqu'un qui a miné les fondements de sa maison, on dit qu'il pouvait savoir *à priori* qu'elle s'écroulerait, c'est-à-dire qu'il n'avait pas besoin d'attendre l'expérience de sa chute réelle. Et pourtant il ne pouvait pas non plus le savoir tout à fait *à priori*; car il n'y a que l'expérience qui ait pu lui apprendre que les corps sont pesants, et qu'ils tombent lorsqu'on leur enlève leurs soutiens.

Sous le nom de connaissances *à priori*, nous entendons donc désormais non pas celles qui sont indépendantes de telle ou telle expérience, mais celles qui ne dépendent absolument d'aucune expérience. A ces connaissances sont opposées les connaissances empiriques, ou celles qui ne sont possibles qu'*à posteriori*, c'est-à-dire par le moyen de l'expérience. Parmi les connaissances *à priori*, celles-là s'appellent *pures*, auxquelles rien d'empirique n'est mêlé. Ainsi, par exemple, cette proposition : tout changement a une cause, est une proposition *à priori*, mais non pas *pure*, parce que le changement est un concept qui ne peut venir que de l'expérience.

II

Nous sommes en possession de certaines connaissances à priori, et le sens commun lui-même n'en est jamais dépourvu.

Il importe maintenant d'avoir un critérium qui nous permette de distinguer sûrement une connaissance pure d'une connaissance empirique. L'expérience nous enseigne bien qu'une chose est ceci ou cela, mais non pas qu'elle ne puisse être autrement. Si donc, *en premier lieu*, il se trouve une proposition qu'on ne puisse concevoir que comme *nécessaire*, c'est un jugement *à priori ;* si, de plus, elle ne dérive d'aucune proposition qui n'ait elle-même la valeur d'un jugement nécessaire, elle est absolument *à priori. En second lieu*, l'expérience ne donne jamais à ses jugements une *universalité* véritable et rigoureuse, mais seulement supposée et comparative (fondée sur l'éducation), qui revient à dire seulement que nous n'avons pas trouvé jusqu'ici dans nos observations, si nombreuses qu'elles aient été, d'exception à telle ou telle règle. Si donc on conçoit un jugement comme rigoureusement universel, tel par conséquent qu'on ne puisse croire à la possibilité d'aucune exception, c'est que ce jugement n'est point dérivé de l'expérience, mais valable absolument *à priori*. L'universalité empirique n'est donc qu'une extension arbitraire de valeur ; d'une proposition qui vaut pour la plupart des cas on passe à une autre qui vaut pour tous, comme celle-ci par exemple : tous les corps sont pesants. Lorsqu'au contraire un jugement a essentiellement [le caractère d']une rigoureuse universalité, c'est qu'il suppose une source particulière de connaissance, c'est-à-dire une faculté de connaissance *à priori*. La nécessité et l'universalité rigoureuse sont donc des marques certaines d'une connaissance *à priori*, et elles sont inséparables. Mais comme dans l'usage, il est parfois plus facile de montrer la limitation empirique des jugements que leur contingence, plus facile aussi d'en

montrer clairement l'absolue universalité présumée que la nécessité, il est bon de se servir séparément de ces deux critères, dont chacun est par lui-même infaillible.

Maintenant, qu'il y ait dans la connaissance humaine des jugements nécessaires et rigoureusement universels, c'est-à-dire des jugements purs *à priori*, c'est ce qu'il est facile de montrer. Veut-on prendre un exemple dans les sciences ? On n'a qu'à jeter les yeux sur toutes les propositions des mathématiques. Veut-on le tirer de l'usage le plus ordinaire de l'entendement ? On le trouvera dans cette proposition, que tout changement a une cause. Dans ce dernier exemple, le concept d'une cause contient si évidemment celui de la nécessité d'une liaison nécessaire avec un effet et celui d'une rigoureuse universalité de la règle, qu'il serait tout à fait perdu si, comme l'a tenté *Hume*, on voulait le dériver de la fréquente association du fait actuel avec le fait précédent et de l'habitude qui en résulte pour nous (et qui n'a qu'une nécessité subjective, par conséquent) de lier entre elles des représentations. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs de recourir à ces exemples pour démontrer la réalité de principes purs *à priori* dans notre connaissance ; on pourrait aussi le prouver *à priori* en montrant qu'ils sont [des conditions] indispensables de la possibilité de l'expérience. En effet, où puiserait-elle la certitude, si toutes les règles d'après lesquelles elle se dirige étaient toujours empiriques, et, par conséquent, contingentes ? Aussi ne saurait-on donner à des règles de ce genre la valeur de premiers principes. Nous pouvons nous contenter ici d'avoir établi comme une chose de fait l'usage pur de notre faculté de connaître ainsi que les critères qui servent à le distinguer. Mais ce n'est pas seulement dans les jugements, c'est aussi dans les concepts que se révèle une origine *à priori*. Enlevez successivement de votre concept expérimental d'un *corps* tout ce qu'il contient d'*empirique :* la couleur, la dureté ou la mollesse, la pesanteur, l'impénétrabilité même, il reste toujours l'espace qu'occupait ce corps (maintenant tout à fait évanoui), et que vous ne pouvez faire disparaître. De même, si de votre concept empirique d'un objet quelconque, corporel ou non, vous

retranchez toutes les propriétés que l'expérience vous enseigne, vous ne pouvez cependant lui enlever celle qui vous le fait concevoir comme une *substance* ou comme *inhérent* à une substance (quoique ce concept soit plus déterminé que celui d'un objet en général). Contraints par la nécessité avec laquelle ce concept s'impose à vous, il vous faut donc reconnaître qu'il a son siège *à priori* dans votre faculté de connaître [a].

a. Dans la première édition, à la place de ces deux premières sections, l'Introduction, qui en tout n'en comprenait que deux (I. *Idée de la philosophie transcendantale* et II. *Division de cette même philosophie*) contenait simplement ce qui suit :

« L'expérience est, sans aucun doute, le premier produit que notre entendement obtient en mettant en œuvre la matière brute des impressions sensibles. Elle est donc par cela même le premier enseignement, enseignement tellement inépuisable dans son développement que la chaîne des générations futures ne manquera jamais de connaissances nouvelles à recueillir sur ce terrain. Pourtant, elle est loin d'être le seul champ où se borne notre entendement. Elle nous dit bien ce qui est, mais non pas que cela soit nécessairement et ne puisse être autrement. Aussi ne nous donne-t-elle pas une véritable universalité, et la raison, si avide de connaissances de cette espèce, est-elle plutôt excitee par elle que satisfaite. Des connaissances universelles, ayant en même temps le caractère d'une nécessité intrinsèque, doivent être claires et certaines par elles-mêmes indépendamment de l'expérience. On les nomme pour cette raison des connaissances *à priori* ; au contraire, ce qui est emprunté uniquement à l'expérience n'est connu, suivant les expressions consacrées, qu'*à posteriori,* ou empiriquement.

« On voit maintenant, ét c'est une chose très remarquable, qu'à nos expériences mêmes se mêlent des connaissances qui ont nécessairement une origine *à priori,* et qui peut-être ne servent qu'à lier nos représentations sensibles. En effet, si de ces expériences on écarte tout ce qui appartient aux sens, il reste encore certains concepts primitifs avec les jugements qui en dérivent, [concepts et jugements] qui doivent se produire tout à fait *à priori,* c'est-à-dire indépendamment de l'expérience, puisqu'ils font que l'on peut dire, ou du moins que l'on croit pouvoir dire, des objets qui apparaissent aux sens, plus que n'enseignerait la seule expérience, et que ces assertions impliquent une véritable universalité et une nécessité rigoureuse que la connaissance purement empirique ne saurait produire ».

III

La philosophie a besoin d'une science qui détermine la possibilité, les principes et l'étendue de toutes nos connaissances à priori.

Une chose plus importante encore à remarquer que tout ce qui précède, c'est que certaines connaissances sortent du champ de toutes les expériences possibles, et, au moyen de concepts auxquels nul objet correspondant ne peut être donné dans l'expérience, semblent étendre le cercle de nos jugements au delà des limites de ces expériences.

C'est justement dans ces dernières connaissances, qui dépassent le monde sensible et où l'expérience ne peut ni conduire ni rectifier [notre jugement], que notre raison porte ses investigations. Et nous les regardons comme bien supérieures, par leur importance et par la sublimité de leur but, à tout ce que l'entendement peut nous apprendre dans le champ des phénomènes ; aussi, au risque de nous tromper, nous tentons tout plutôt que de renoncer à d'aussi importantes recherches, soit à cause de la difficulté, soit par dédain ou indifférence. Ces problèmes inévitables [a] de la raison pure sont *Dieu*, la *liberté* et *l'immortalité*. On appelle *métaphysique* la science dont le but dernier est la solution de ces problèmes, et dont toutes les dispositions y tendent. Sa méthode est d'abord dogmatique, c'est-à-dire qu'elle aborde avec assurance l'exécution de cette entreprise considérable, sans avoir préalablement examiné si elle est ou non au pouvoir de la raison.

Il paraît sans doute bien naturel qu'aussitôt après avoir quitté le sol de l'expérience, on n'entreprenne pas de construire l'édifice [de la science] avec les connaissances

a. Tout le reste de l'alinéa, à partir d'ici, est une addition de la seconde édition.

que l'on possède, sans savoir d'où elles viennent et sur la foi de principes dont on ignore l'origine, que l'on s'assure d'abord par de soigneuses investigations des fondements de cet édifice, et que l'on commence en outre par se poser préalablement ces questions : Comment donc l'entendement peut-il arriver à toutes ces connaissances *à priori*? Quelle en est l'étendue, la valeur et le prix? Il n'y a rien dans le fait de plus naturel, si l'on entend par ce mot ce qui doit se faire raisonnablement et rationnellement. Mais si l'on entend par là ce qui arrive généralement, rien, au contraire, n'est plus naturel et plus facile à comprendre que l'oubli si longtemps commis de cette recherche. En effet, une partie de ces connaissances, les mathématiques, sont depuis longtemps en possession de la certitude, et donnent par là bon espoir pour les autres, quoique celles-ci soient peut-être d'une nature toute différente. En outre, dès qu'on est hors du cercle de l'expérience, on est bien sûr de n'être pas contredit par elle. Le plaisir d'étendre ses connaissances est si grand que l'on ne pourrait être arrêté dans sa marche que par une évidente contradiction, contre laquelle on viendrait se heurter. Or il est aisé d'éviter cette pierre, pour peu que l'on se montre prudent dans ses fictions, qui n'en restent pas moins des fictions. L'éclatant exemple des mathématiques nous montre jusqu'où nous pouvons aller dans la connaissance *à priori* sans le secours de l'expérience. Il est vrai qu'elles ne s'occupent d'objets et de connaissances que dans la mesure où ils peuvent être représentés comme tels dans l'intuition ; mais on peut aisément négliger cette circonstance, puisque l'intuition dont il s'agit ici peut elle-même être donnée *à priori* et que, par conséquent, elle se distingue à peine d'un simple et pur concept. Entraînés par cette preuve de la puissance de la raison, notre penchant à étendre [nos connaissances] ne voit plus de bornes. La colombe légère, qui, dans son libre vol, fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle volerait bien mieux encore dans le vide. C'est ainsi que Platon quittant le monde sensible, qui renferme l'intelligence dans de si étroites limites, se hasarda, sur les ailes des idées, dans les espaces vides de l'entende-

ment pur. Il ne s'apercevait pas que, malgré tous ses efforts, il ne faisait aucun chemin, parce qu'il n'avait pas de point d'appui, de support sur lequel il pût faire fond et appliquer ses forces pour changer l'entendement de place. C'est le sort ordinaire de la raison humaine, dans la spéculation, de construire son édifice en toute hâte, et de ne songer que plus tard à s'assurer si les fondements en sont solides. Mais alors nous cherchons toutes sortes de prétextes pour nous consoler [de son manque] de solidité, ou même pour nous dispenser de le soumettre à une épreuve si tardive et si dangereuse. Ce qui, tant que dure la construction, nous exempte de tout souci et de tout soupçon, le voici. Une grande partie, et peut-être la plus grande partie de l'œuvre de notre raison, consiste dans l'analyse des concepts que nous avons déjà des objets. Il en résulte une foule de connaissances qui, bien qu'elles ne soient que des explications ou des éclaircissements de ce que nous avions déjà pensé dans nos concepts (mais d'une manière confuse), et, bien qu'au fond elles n'étendent nullement les concepts que nous possédons, dans leur matière ou leur contenu, mais ne fassent que les détailler, n'en sont pas moins estimées, du moins quant à la forme, à l'égal de vues nouvelles. Or, comme cette méthode fournit une connaissance réelle *à priori,* qui a un développement certain et utile, la raison, dupe de cette illusion, se laisse aller, sans s'en apercevoir, à des assertions d'une tout autre espèce, et elle ajoute *à priori* aux concepts donnés des idées tout à fait étrangères, sans savoir comment elle y est arrivée et sans même songer à se poser cette question. Je vais donc traiter tout d'abord de la différence de ces deux espèces de connaissances.

IV

De la différence des jugements analytiques et des jugements synthétiques.

Dans tous les jugements où est pensé le rapport d'un

sujet à un prédicat (je ne parle ici que des jugements affirmatifs; il sera facile d'appliquer ensuite aux jugements négatifs ce que j'aurai établi), ce rapport est possible de deux manières. Ou bien le prédicat B appartient au sujet A comme quelque chose déjà contenu (implicitement) dans ce concept A; ou bien B, quoique lié à ce concept A, est entièrement en dehors de lui. Dans le premier cas je nomme le jugement analytique; je l'appelle synthétique dans le second. Les jugements (affirmatifs) analytiques sont donc ceux dans lesquelles l'union du prédicat avec le sujet est pensée par identité; ceux où cette union est pensée sans identité sont des jugements synthétiques. On pourrait aussi nommer les premiers des jugements déclaratifs [ou explicatifs], et les seconds, des jugements extensifs. Les premiers, en effet, n'ajoutent rien par le prédicat au concept du sujet, mais ne font que le décomposer par l'analyse en ses divers éléments déjà conçus avec lui (quoique d'une manière confuse); les seconds, au contraire, ajoutent au concept du sujet un prédicat qui n'y était pas pensé et qu'aucune analyse n'aurait pu en faire sortir. Par exemple quand je dis : Tous les corps sont étendus, c'est là un jugement analytique. Car je n'ai pas besoin de sortir du concept que je lie au mot corps pour trouver l'étendue unie avec lui; il me suffit de le décomposer, c'est-à-dire de prendre conscience des éléments divers que je pense toujours en lui, pour y trouver ce prédicat. C'est donc un jugement analytique. Au contraire, quand je dis : Tous les corps sont pesants, le prédicat est quelque chose de tout à fait différent de ce que je pense dans le simple concept d'un corps en général. L'adjonction de ce prédicat donne donc un jugement analytique.

Les jugements d'expérience, comme tels, sont tous synthétiques. En effet, il serait absurde de fonder un jugement analytique sur l'expérience, puisque je n'ai pas besoin de sortir de mon concept pour former un jugement de cette sorte, ni par conséquent de recourir au témoignage de l'expérience. Cette proposition : le corps est étendu, est une proposition *à priori*, et non un jugement d'expérience. En effet, avant de m'adresser à l'expé-

rience, j'ai déjà dans ce concept toutes les conditions de mon jugement, je peux en tirer le prédicat en vertu du seul principe de contradiction, et j'ai aussi par cela même conscience de la nécessité de mon jugement, chose que l'expérience ne saurait jamais m'enseigner. Au contraire, je ne comprends point d'abord dans le concept d'un corps en général le prédicat de la pesanteur; mais, comme ce concept désigne un objet d'expérience [qu'il ne détermine qu'] en partie, j'y puis ajouter d'autres parties égalemeni tirées de l'expérience, comme appartenant à ce concept. Au lieu d'approfondir analytiquement [comme dans le premier cas] le concept du corps en y reconnaissant certains caractères qui tous y sont compris, tels que l'étendue, l'impénétrabilité, la figure, etc.; j'étends maintenant ma connaissance et, en retournant à l'expérience, d'où j'ai tiré ce concept de corps, j'y trouve la pesanteur toujours unie aux caractères précédents, et je l'ajoute synthétiquement à ce concept comme prédicat. C'est donc sur l'expérience que je fonde la possibilité de la synthèse du prédicat de la pesanteur avec le concept du corps, puisque, si l'un des deux concepts n'est pas contenu dans l'autre, ils n'en sont pas moins liés l'un et l'autre, mais d'une manière purement contingente, comme parties d'un [même] tout, c'est-à-dire de l'expérience, qui est elle-même une liaison synthétique d'intuitions [a].

a. Cet alinéa a remplacé les deux suivants, de la première édition :

« Il résulte clairement de la 1°) que les jugements analytiques n'étendent nullement notre connaissance, mais qu'ils se bornent à développer le concept que j'ai déjà, et à me le rendre intelligible à moi même; 2°) que dans les jugements synthétiques, il faut que j'aie encore en dehors du concept du sujet quelque autre chose (X) sur quoi s'appuie mon entendement pour joindre à ce concept un prédicat qui lui appartienne, sans y être contenu.

Les jugements empiriques ou d'expérience n'offrent ici aucune difficulté. En effet cette X n'est que l'expérience complète de l'objet que je pense par un concept A, qui n'est qu'une partie de cette expérience. Car, quoique je ne comprenne point déjà dans le concept d'un corps en général le prédicat de la pesanteur, ce concept désigne cependant une partie d'une expérience complète, et je puis y ajouter d'autres parties qui appartiennent au même concept. Je puis d'abord connaître analytiquement le concept du

Mais ce moyen d'explication ne saurait nullement s'appliquer aux jugements synthétiques *à priori.* Pour sortir du concept A et en reconnaître un autre B comme lui étant lié, sur quoi puis-je m'appuyer, et comment cette synthèse est-elle possible, puisque je n'ai pas ici l'avantage de pouvoir recourir au champ de l'expérience? Qu'on prenne cette proposition : tout ce qui arrive a sa cause. Dans le concept de quelque chose qui arrive je pense bien une existence qu'un temps a précédée, etc., et je puis tirer de là des jugements analytiques. Mais le concept d'une cause est tout à fait extérieur au concept de quelque chose qui arrive et différent de lui : il n'est donc pas contenu dans cette dernière représentation. Comment donc puis-je dire de ce qui arrive en général quelque chose qui en est tout à fait différent, et reconnaître que, bien que le concept de la cause n'y soit point contenu, il lui appartient pourtant, et même nécessairement? Quelle est ici cette inconnue X où s'appuie l'entendement, lorsqu'il croit trouver en dehors du concept un prédicat B qui est étranger à ce concept, mais qu'il estime cependant lui être lié ? Ce ne peut être l'expérience, puisque le principe dont il s'agit, pour joindre la seconde idée à la première, revêt non seulement une généralité plus grande que l'expérience ne peut fournir, mais aussi un caractère de nécessité, c'est-à-dire [qu'il les joint] *à priori* et par simples concepts. Or c'est sur de tels jugements synthétiques, c'est-à-dire sur des jugements extensifs que repose le but final de notre connaissance spéculative *à priori*; car les principes analytiques sont sans doute très importants et très nécessaires, mais ils ne servent qu'à donner aux concepts la clarté indispensable à cette synthèse sûre et étendue qui seule est une acquisition réellement nouvelle.

corps, en y reconnaissant certains caractères qui y sont tous compris, comme l'étendue, l'impénétrabilité, la figure, etc.; mais ici j'étends ma connaissance, et, en retournant à l'expérience qui m'a déjà fourni ce concept de corps, j'y trouve la pesanteur toujours unie aux caractères précédents. L'expérience est donc cette X qui se trouve en dehors du concept A et sur laquelle se fonde la possibilité de la synthèse du prédicat de la pesanteur B avec le concept A ».

V

Toutes les sciences théoriques de la raison contiennent des jugements synthétiques qui leur servent de principes [a]

Les jugements mathématiques sont tous synthétiques. Cette proposition semble avoir échappé jusqu'ici à l'observation de ceux qui ont analysé la raison humaine, et elle paraît même en opposition avec toutes leurs conjectures; elle est pourtant incontestablement certaine et de très grande importance dans ses conséquences. En effet, comme on trouvait que les raisonnements des mathématiciens procédaient tous suivant le principe de contradiction (ainsi que l'exige la nature de toute certitude apodictique), on se persuadait que leurs principes devaient être connus aussi en vertu du principe de contradiction; en quoi l'on se trompait, car si le principe de contradiction peut nous faire admettre une proposition synthétique, ce ne saurait jamais être qu'autant qu'on présuppose une autre proposition synthétique, d'où elle puisse être tirée, mais en elle-même elle n'en saurait dériver.

a. Cette section et la suivante sont encore des additions de la seconde édition. La première ne contenait que les lignes qui suivent avec la note correspondante :

« Il y a donc ici au fond une sorte de mystère * dont l'explication seule peut rendre sûrs et incontestables nos progrès dans le champ de la connaissance intellectuelle pure. Il s'agit de découvrir, avec l'universalité qui lui est propre, le principe de la possibilité de jugements synthétiques *à priori*, se rendre compte des conditions qui rendent possible chacune de leurs espèces, et non pas d'indiquer dans une esquisse rapide, mais de déterminer d'une manière complète et qui suffise à toutes les applications, toute cette connaissance (qui constitue leur espèce propre), en la ramenant à un système suivant ses sources originaires, ses divisions, son étendue et ses limites ».

* « S'il était venu à l'esprit de quelque ancien de poser seulement cette question, elle aurait opposé à elle seule une puissante barrière à tous les systèmes de la raison pure jusqu'à nos jours et elle aurait épargné bien des tentatives inutiles, auxquelles on s'est livré aveuglément, sans savoir de quoi proprement il s'agissait. »

Il faut remarquer d'abord que les propositions proprement mathématiques sont toujours des jugements *à priori*, et non empiriques, puisqu'elles impliquent une nécessité qu'on ne peut tirer de l'expérience, Si l'on conteste cela, je restreindrai alors mon assertion aux *mathématiques pures*, dont le concept seul implique déjà qu'elles ne contiennent point de connaissances empiriques, mais seulement des connaissances pures *à priori.*

On est sans doute tenté de croire d'abord que cette proposition $7+5=12$ est une proposition purement analytique qui résulte, suivant le principe de contradiction, du concept de la somme de sept et de cinq. Mais, quand on y regarde de plus près, on constate que le concept de la somme de 7 et de 5 ne contient rien de plus que la réunion de deux nombres en un seul, et qu'elle ne nous fait nullement concevoir quel est ce nombre unique qui contient ensemble les deux autres. Le concept de douze n'est point du tout pensé par cela seul que je pense cette réunion de cinq et de sept, et j'aurais beau analyser mon concept d'une telle somme possible, je n'y trouverais pas le nombre douze. Il faut que je dépasse ces concepts, en ayant recours à l'intuition qui correspond à l'un des deux, par exemple à celle des cinq doigts de la main, ou (comme [l'enseigne] *Segner* en son arithmétique), à celle de cinq points, et que j'ajoute ainsi peu à peu au concept de sept les cinq unités données dans l'intuition. En effet, je prends d'abord le nombre 7, et, en me servant pour le concept de 5 des doigts de ma main comme d'intuition, j'ajoute peu à peu au nombre 7, à l'aide de cette image, les unités que j'avais d'abord réunies pour former le nombre 5, et j'en vois résulter le nombre 12. Dans le concept d'une somme $= 7 + 5$, j'ai bien reconnu que 7 *devait* être ajouté à 5, mais non pas que cette somme était égale à 12. La proposition arithmétique est donc toujours synthétique. C'est ce que l'on verra plus clairement encore en prenant des nombres quelque peu plus grands; il devient alors évident que, de quelque manière que nous tournions et retournions nos concepts, nous ne saurions jamais trouver la somme sans recourir à l'intuition et par la seule analyse de ces concepts.

Les principes de la géométrie pure ne sont pas davantage analytiques. C'est une proposition synthétique que celle-ci : entre deux points la ligne droite est la plus courte. Car mon concept du *droit* ne contient rien qui se rapporte à la quantité :il n'exprime qu'une qualité. Le concept du plus court est donc complètement ajouté, et il n'y a pas d'analyse qui puisse le faire sortir du concept de la ligne droite. Il faut donc ici encore recourir à l'intuition ; elle seule rend possible la synthèse.

Ce qui nous fait croire généralement que le prédicat de tels jugements apodictiques est déjà renfermé dans notre concept, et qu'ainsi notre jugement est analytique, c'est tout simplement l'ambiguïté de l'expression. Nous devons en effet ajouter à un concept donné un certain prédicat, et cette nécessité est déjà attachée aux deux concepts. Mais la question n'est pas de savoir ce que nous *devons* ajouter par la pensée au concept donné, mais ce que nous y pensons *réellement* bien que confusément. Or on voit alors que, si le prédicat se rattache nécessairement à ces concepts, ce n'est pas comme y étant pensé, mais au moyen d'une intuition qui doit s'y joindre. Un petit nombre de principes supposés par les géomètres sont il est vrai réellement analytiques et reposent sur le principe de contradiction; mais ils ne servent, comme propositions identiques, qu'à l'enchaînement de la méthode, et ne remplissent pas la fonction de véritables principes. Tels sont par exemple les axiomes : a = a, le tout est égal à lui-même, ou (a + b) 7 a, c'est-à-dire le tout est plus grand que sa partie. Et cependant ces axiomes mêmes, bien qu'ils tirent leur valeur de simples concepts, ne sont admis en mathématiques que parce qu'ils peuvent être représentés dans l'intuition.

2°) *La science de la nature (physica) contient des jugements synthétiques à priori comme principes.* Je ne prendrai pour exemple que ces deux propositions : dans tous les changements du monde corporel la quantité de matière reste constante; dans toute communication du mouvement l'action et la réaction doivent être égales l'une à l'autre. Il est clair non seulement que ces deux propositions sont nécessaires et ont par conséquent une origine *à priori*,

mais encore qu'elles sont synthétiques. Car dans le concept de la matière je ne pense pas la permanence, mais seulement sa présence dans l'espace qu'elle remplit. Je sors donc réellement du concept de la matière pour y ajouter *à priori* quelque chose que je n'*y* concevais pas. La proposition n'est donc pas analytique, mais synthétique, quoique pensée *à priori*, et il en est de même de toutes les autres propositions de la partie pure de la physique.

3°) *La métaphysique*, même envisagée comme une science qu'on n'a fait que chercher jusqu'ici, mais que la nature de la raison rend indispensable, doit aussi *contenir des connaissances synthétiques à priori*. Il ne s'agit pas seulement dans cette science de décomposer et d'expliquer analytiquement par là les concepts que nous nous faisons *à priori* des choses ; mais nous y voulons étendre notre connaissance *à priori*. Nous devons pour cela nous servir de principes qui ajoutent au concept donné quelque chose qui n'y était pas contenu et, au moyen de jugements synthétiques *à priori*, nous avancer jusqu'à un point où l'expérience même ne peut nous suivre, comme par exemple dans cette proposition : le monde doit avoir un premier commencement, etc. C'est ainsi que la métaphysique, envisagée du moins *dans son but*, se compose de propositions purement synthétiques.

VI

Problème général de la raison pure.

C'est avoir déjà beaucoup gagné que de pouvoir ramener une foule de recherches sous la formule d'un unique problème. Par là, en effet, non seulement nous facilitons notre propre travail, en le déterminant avec précision, mais il devient aisé à quiconque veut le contrôler, de juger si nous avons ou non rempli notre dessein. Or le véritable problème de la raison pure est renfermé dans cette question : *Comment des jugements synthétiques à priori sont-ils possibles ?*

Si la métaphysique est restée jusqu'ici dans un état précaire d'incertitude et de contradiction, la cause est imputable à ceci uniquement que cette question, peut-être même la différence des jugements *analytiques* et des jugements *synthétiques*, ne s'est pas présentée plus tôt aux esprits. De la solution de ce problème ou de la claire démonstration de l'impossibilité de le résoudre, malgré notre désir d'une explication, dépend le salut ou la ruine de la métaphysique. *David Hume* est de tous les philosophes celui qui s'est le plus approché de ce problème, mais il est loin encore de l'avoir déterminé avec précision et conçu dans sa généralité. S'arrêtant uniquement à la proposition synthétique de la liaison de l'effet avec sa cause (*principium causalitatis*), il crut pouvoir conclure que ce principe est tout à fait impossible *à priori*. Il résulte de son raisonnement que tout ce qu'on nomme métaphysique n'est qu'une illusion consistant à attribuer à une soi-disant connaissance rationnelle, ce qui, en réalité, est emprunté seulement à l'expérience et tire de l'habitude l'apparence de la nécessité. Il n'aurait jamais avancé une pareille assertion, qui détruit toute philosophie pure, s'il avait eu devant les yeux notre problème dans toute sa généralité; car il aurait vu alors que, d'après son raisonnement, il ne pourrait y avoir non plus de mathématiques pures, puisque celles-ci contiennent des propositions synthétiques *à priori*, et son bon sens aurait reculé devant cette affirmation.

La solution du problème énoncé suppose la possibilité d'un usage pur de la raison dans l'établissement et le développement de toutes les sciences qui contiennent une connaissance théorique *à priori* de certains objets, c'est-à-dire qu'elle suppose une réponse à ces questions :

Comment une mathématique pure est-elle possible ?

Comment une physique pure est-elle possible ?

Puisque ces sciences existent réellement, il convient de se demander *comment* elles sont possibles : qu'elles soient possibles, cela est prouvé en effet par leur réalité même [1].

1. On pourrait peut-être mettre encore en doute la réalité de la physique pure. Mais pour peu que l'on fasse attention aux

Mais pour la *métaphysique*, comme elle a suivi jusqu'ici une marche détestable, et comme on ne peut pas dire qu'aucune des tentatives faites jusqu'à présent ait atteint réellement son but essentiel, il est bien permis à chacun de douter de sa possibilité.

Cependant *cette espèce de connaissances* peut aussi en un certain sens être considérée comme donnée, et la métaphysique est bien réelle, sinon à titre de science, du moins à titre de disposition naturelle, (*métaphysica naturalis*). En effet, la raison humaine, poussée par ses propres besoins, et sans que la simple vanité de savoir beaucoup y soit pour rien, s'élève irrésistiblement jusqu'à ces questions qui ne peuvent être résolues par aucun usage expérimental de la raison ni par aucun des principes qui en émanent. C'est ainsi qu'une sorte de métaphysique se forme réellement chez tous les hommes, dès que leur raison peut s'élever à la spéculation ; cette métaphysique-là a toujours existé et existera toujours. C'est pourquoi se pose à son sujet cette question : *comment la métaphysique est-elle possible à titre de disposition naturelle?* c'est-à-dire comment naissent de la nature de l'intelligence humaine en général ces questions que la raison pure se pose et que ses propres besoins la poussent à résoudre aussi bien qu'elle le peut ?

Comme dans toutes les tentatives faites jusqu'ici pour résoudre ces questions naturelles, par exemple celle de savoir si le monde a eu un commencement ou s'il existe de toute éternité, on a toujours rencontré d'inévitables contradictions, on ne saurait se contenter de cette simple disposition naturelle à la métaphysique, [se reposer sans examen sur cette] seule faculté de la raison pure qui ne manque pas de produire une certaine métaphysique (quelle qu'elle soit) ; mais il faut qu'il soit possible

diverses propositions qui se présentent au début de la physique proprement dite (de la physique empirique), comme le principe de la permanence de la même quantité de matière, ou le principe d'inertie, ou encore celui de l'égalité de l'action et de la réaction, etc., on se convaincra bientôt que ces propositions constituent une *physicam puram* ou *rationalem*, qui mérite bien d'être exposée à part, comme une science spéciale, dans toute son étendue, que cette étendue soit d'ailleurs large ou étroite.

d'arriver, sur les objets des questions de métaphysique, à une certitude, soit de connaissance, soit d'ignorance, c'est-à-dire de décider si la raison pure peut ou ne peut pas porter quelque jugement à leur égard, et par conséquent d'étendre avec confiance [le domaine de] la raison pure, ou de lui fixer des bornes déterminées et sûres. Cette question, qui découle du problème général précédemment posé, revient à celle-ci : *comment la métaphysique est-elle possible à titre de science ?*

La critique de la raison finit donc nécessairement par conduire à la science ; au contraire l'usage dogmatique de la raison sans critique ne conduit qu'à des assertions sans fondement, auxquelles on en peut opposer d'autres tout aussi invraisemblables, c'est-à-dire au *scepticisme*.

Aussi cette science ne peut-elle avoir une étendue bien grande et effrayante, car elle n'a point affaire aux objets de la raison, dont la variété est infinie, mais simplement à la raison elle-même, aux problèmes qui sortent de son sein, et qui lui sont imposés non par la nature des choses, fort différentes d'elle-même, mais par sa propre nature. Dès qu'elle a appris à connaître préalablement son pouvoir propre relativement aux objets qui peuvent se présenter à elle dans l'expérience, il devient alors facile de déterminer d'une manière complète et certaine l'étendue et les limites de l'usage qu'on en peut tenter en dehors de toute expérience.

On peut donc et l'on doit considérer comme non avenues toutes les tentatives faites jusqu'ici pour constituer *dogmatiquement* une métaphysique. En effet ce qu'il y a d'analytique dans telle ou telle [doctrine de ce genre], c'est-à-dire la simple décomposition des concepts qui résident *à priori* dans notre raison, ne représente pas le but de la métaphysique, mais une préparation à cette science, dont l'œuvre propre est d'étendre synthétiquement ses connaissances *à priori*. Elle est impropre à ce but puisqu'elle ne fait que montrer ce qui est contenu dans ces concepts, et non pas comment nous y arrivons *à priori*, et que, par suite, elle ne nous apprend pas à en déterminer la légitime application aux objets de toute connaissance en général. Il n'y a pas d'ailleurs besoin de

beaucoup d'abnégation pour renoncer à toutes ces prétentions de l'ancienne métaphysique ; les contradictions de la raison avec elle-même, contradictions indéniables et même inévitables dans la méthode dogmatique, l'ont depuis longtemps discréditée. Ce qu'il faudra plutôt, c'est une grande fermeté, pour ne pas se laisser détourner, soit par les difficultés intérieures, soit pas les résistances extérieures, [d'une entreprise qui a pour but] de faire prospérer et fructifier, suivant une méthode nouvelle et entièrement opposée à celle qui a été suivie jusqu'à présent, une science dont on peut bien couper les rejetons poussés jusqu'ici, mais non extirper les racines.

VII

Idée et division d'une science spéciale appelée Critique de la Raison pure.

De tout cela résulte l'idée d'une science spéciale qui peut s'appeler Critique de la raison pure[a]. En effet, la raison est la faculté qui nous fournit les principes de la connaissance *à priori*. La raison pure est donc celle qui contient les principes au moyen desquels nous connaissons quelque chose absolument *à priori*. Un *organon* de la raison pure serait un ensemble de tous ces principes d'après lesquels toutes les connaissances pures *à priori* peuvent être acquises et réellement constituées. Une application détaillée de cet organon fournirait un système de la raison pure. Mais comme ce système est chose très désirée, et comme c'est encore une question de savoir si, en général, une extension de notre raison

a. La première édition portait : « qui puisse servir à la critique de la raison pure », et à cette première phrase elle ajoutait les suivantes : « Toute connaissance où ne se mêle rien d'etranger s'appelle *pure*. En outre une connaissance est dite absolument pure, quand aucune expérience ou aucune sensation ne s'y mêle, et que, par conséquent, elle est possible tout à fait *à priori*. Or la raison est la faculté... »

est possible ici, et dans quels cas elle est possible, nous pouvons regarder comme la propédeutique du système de la raison pure une science qui se bornerait à examiner cette faculté, ses sources et ses limites. Cette science ne devrait pas porter le nom de doctrine, mais de critique de la raison pure. Son utilité, au point de vue de la spéculation, ne serait réellement que négative ; elle ne servirait pas à étendre notre raison, mais à l'éclairer, à la préserver de toute erreur, ce qui est déjà beaucoup de gagné. J'appelle transcendantale toute connaissance qui ne porte point en général sur les objets, mais sur notre manière de les connaître, en tant que cela est possible *à priori*[a]. Un système de concepts de ce genre serait une philosophie transcendantale. Mais ce serait encore trop pour commencer. En effet, une pareille science devant embrasser à la fois toute la connaissance analytique et toute la connaissance synthétique *à priori*, serait beaucoup trop étendue pour le but que nous nous proposons, puisque nous n'avons besoin de pousser notre analyse qu'autant qu'elle nous est indispensablement nécessaire pour reconnaître dans toute leur étendue les principes de la synthèse *à priori*, la seule chose dont nous ayons à nous occuper. Telle est pour le moment notre [unique] recherche, et elle ne mérite pas proprement le nom de doctrine, mais celui seulement de critique transcendantale, puisqu'elle n'a pas pour but d'étendre nos connaissances, mais de les rectifier et de nous fournir une pierre de touche [qui nous permette de reconnaître] la valeur ou la non-valeur de toutes les connaissances *à priori*. Cette critique sert donc à préparer s'il y a lieu un *organon*, ou au moins, à défaut de cet *organon*, un canon de la raison pure, d'après lequel, en tous cas, pourrait être exposé plus tard, tant analytiquement que synthétiquement, le système complet de la philosophie de la raison pure, que ce système consiste à en étendre ou seulement à en limiter la connaissance. Car, que ce système soit possible, et même qu'il ne soit pas tellement vaste qu'on ne puisse

a. Première édition : « mais sur nos concepts *à priori* des objets. »

espérer le construire entièrement, c'est ce qu'il est aisé de reconnaître d'avance en remarquant qu'il n'a pas pour objet la nature des choses, mais l'entendement, qui juge de la nature des choses, et encore l'entendement considéré au point de vue de sa connaissance *à priori*. Les richesses qu'il renferme ne sauraient nous rester cachées, puisque nous n'avons pas besoin de les chercher hors de nous, et, selon toute apparence, elles sont assez peu étendues pour les embrasser tout entières, juger de leur valeur ou de leur non-valeur et les apprécier comme elles le méritent... Il ne faut pas non plus [a] attendre ici une critique des livres et des systèmes de la raison pure, mais celle de la faculté même de la raison pure. Il n'y a que cette critique qui puisse nous fournir une pierre de touche infaillible pour apprécier, dans cette partie, la valeur philosophique des ouvrages anciens et modernes; autrement l'historien et le critique, dépourvus de compétence, ne font qu'opposer aux vaines assertions des autres des assertions qui ne sont pas moins vaines.

La philosophie transcendantale [b] est l'idée d'une science [c] dont la critique de la raison pure doit esquisser tout le plan d'une manière architectonique, c'est-à-dire par principes, en assurant pleinement la perfection et la solidité de toutes les pièces qui composent l'édifice. Elle est le système de tous les principes de la raison pure [d]. Si la critique ne porte pas déjà elle-même le titre de philosophie transcendantale, cela vient simplement de ce que, pour être un système complet, il lui faudrait renfermer aussi une analyse détaillée de toute la connaissance humaine *à priori*. Or notre critique est sans doute tenue de mettre sous les yeux [du lecteur] un dénombrement complet de tous les concepts fondamentaux qui constituent cette connaissance pure; mais elle s'abstient avec

a. Tout le reste de cet alinéa est une addition de la seconde édition.

b. C'est ici que. dans la première édition, commençait la seconde partie de l'introduction sous le titre : *Division de la philosophie transcendantale.*

c. Première édition : « n'est ici qu'une idée d'une science. »

d. Addition de la seconde édition.

raison de soumettre ces concepts mêmes à une analyse détaillée, comme aussi de faire un recensement complet de tous ceux qui en dérivent. D'une part, en effet, cette analyse, qui est loin de présenter la difficulté de la synthèse, détournerait la critique de son but, qui n'est autre que cette synthèse même ; et, d'autre part, il serait contraire à l'unité du plan d'entreprendre de justifier la perfection de l'analyse et du recensement, choses qui ne sont point du tout nécessaires relativement au but qu'on se propose. Cette perfection dans l'analyse des concepts *à priori*, aussi bien que dans le recensement de tous ceux qui peuvent ensuite en dériver, est d'ailleurs chose facile à obtenir pourvu qu'ils aient été d'abord exposés en détail à titre de principes de la synthèse, et que rien ne leur manque par rapport à ce but essentiel.

A la critique de la raison pure appartient donc tout ce qui constitue la philosophie transcendantale, et elle représente l'idée complète de la philosophie transçendantale, mais non pas cette science même. Elle ne s'avance en effet dans l'analyse qu'autant qu'il est nécessaire pour juger parfaitement la connaissance synthétique *à priori*.

Le principal soin à prendre, dans la division d'une telle science, c'est de n'admettre aucun concept qui contienne quelque élément empirique, ou de faire en sorte que la connaissance *à priori* soit parfaitement pure. C'est pourquoi, bien que les principes suprêmes de la moralité et de ses concepts fondamentaux soient des connaissances *á priori*, ils n'appartiennent cependant pas à la philosophie transcendantale; car si les concepts du plaisir et de la peine, des désirs et des inclinations, etc., qui tous sont d'origine empirique, ne servent point de fondement à ses préceptes, du moins entrent-ils nécessairement avec eux dans l'exposition du système de la raison pure, soit comme obstacles que le concept du devoir ordonne de surmonter, soit comme penchants qu'il n'est pas permis de prendre pour mobiles [a]. La philosophie transcendan-

a. Il y avait simplement dans la première édition : « car les concepts du plaisir et de la peine, des désirs et des inclinations, du libre arbitre, etc., qui tous sont d'origine empirique, y sont nécessairement présupposés ».

tale n'est donc qu'une philosophie de la raison pure spéculative. En effet, tout ce qui est pratique, en tant qu'impliquant des mobiles, se rapporte à des sentiments dont les sources sont empiriques.

Si l'on veut maintenant diviser cette science d'après le point de vue universel d'un système en général, elle devra contenir, 1°) une *théorie des éléments* de la raison pure, 2°) une *théorie de la méthode* de cette même raison. Chacune de ces parties principales a nécessairement ses subdivisions, mais il n'est pas besoin d'en exposer ici les principes. Il suffit, ce semble, dans une introduction, de remarquer qu'il y a deux souches de la connaissance humaine, qui viennent peut-être d'une racine commune, mais inconnue de nous, savoir la *sensibilité* et l'*entendement,* la première par laquelle des objets nous sont donnés, la seconde par laquelle ils sont *pensés.* En tant qu'elle doit contenir des représentations *à priori,* qui constituent les conditions sous lesquelles les objets nous sont donnés, la sensibilité appartient à la philosophie transcendantale. La théorie transcendantale de la sensibilité doit former la première partie de la science des éléments, puisque les conditions sous lesquelles seules les objets nous sont donnés précèdent [nécessairement] celles sous lesquelles ils sont pensés.

THÉORIE TRANSCENDANTALE DES ÉLÉMENTS

PREMIÈRE PARTIE

ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE

I

De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement à eux et que toute pensée prend comme moyen [pour les atteindre] est l'intuition. Mais cette intuition n'a lieu qu'autant que l'objet nous est donné, et, à son tour, l'objet ne peut nous être donné (du moins à nous autres hommes) qu'à condition d'affecter l'esprit d'une certaine manière. La capacité de recevoir (la réceptivité) des représentations des objets grâce à la manière dont ils nous affectent, s'appelle sensibilité. C'est donc au moyen de la sensibilité que des objets nous sont donnés, et seule elle nous fournit des intuitions ; mais c'est par l'entendement qu'ils sont pensés, et c'est de lui que sortent les concepts. Toute pensée doit, en dernière analyse, soit tout droit (*directe*), soit par des détours (*indirecte*, au moyen de certains caractères), se rapporter à des intuitions, et par conséquent, chez nous, à la sensibilité, puisqu'aucun objet ne peut nous être donné autrement.

L'impression d'un objet sur cette capacité de représentations, en tant que nous sommes affectés par lui, est la sensation. On nomme empirique toute intuition qui se rapporte à l'objet par le moyen de la sensation. L'objet indéterminé d'une intuition empirique, s'appelle phénomène.

Ce qui, dans le phénomène, correspond à la sensation, je l'appelle *matière* de ce phénomène ; mais ce qui fait que

le divers qu'il y a en lui est ordonné suivant certains rapports, je le nomme la *forme* du phénomène. Comme ce en quoi seul les sensations peuvent s'ordonner, ou ce qui seul permet de les ramener à une certaine forme, ne saurait être lui-même sensation, il suit que, si la matière de tout phénomène ne nous est donnée qu'à *posteriori*, la forme en doit être *à priori* dans l'esprit, toute prête à s'appliquer à tous, et que, par conséquent, on doit pouvoir la considérer indépendamment de toute sensation.

J'appelle pures (dans le sens transcendantal) toutes représentations où l'on ne trouve rien qui se rapporte à la sensation. La forme pure des intuitions sensibles en général dans laquelle tout le divers des phénomènes est perçu par intuition sous certains rapports, est donc *à priori* dans l'esprit. Cette forme pure de la sensibilité peut encore être désignée sous le nom d'intuition pure. Ainsi lorsque, dans la représentation d'un corps, je fais abstraction de ce qui en est pensé par l'entendement, comme la substance, la force, la divisibilité, etc., ainsi que de ce qui revient à la sensation, comme l'impénétrabilité, la dureté, la couleur, etc., il me reste encore quelque chose de cette intuition empirique, à savoir l'étendue et la figure. C'est là [précisément] ce qui appartient à l'intuition pure, laquelle se trouve *à priori* dans l'esprit, comme une simple forme de la sensibilité, indépendamment même de tout objet réel des sens ou de toute sensation.

J'appelle esthétique transcendantale [1] la science de tous

1. Les Allemands sont les seuls qui se soient servis jusqu'ici du mot esthétique pour désigner ce que les autres appellent la critique du goût. Cette dénomination se fonde sur une espérance, [malheureusement] déçue, celle qu'avait conçue l'excellent analyste Baumgarten, de soumettre le jugement critique du beau à des principes rationnels, et d'en élever les règles à la hauteur d'une science. Mais c'est là une vaine entreprise. En effet, ces règles ou critères sont empiriques dans leurs principales sources, et par conséquent ne sauraient jamais servir de lois *à priori* propres a régler le goût dans ses jugements, c'est bien plutôt le goût qui est la véritable pierre de touche de l'exactitude des règles. Il faut donc, ou bien abandonner de nouveau cette dénomination et la réserver pour cette partie-ci de la philosophie qui est une veritable science (par où l'on se rapprocherait du langage et de

les principes *à priori* de la sensibilité. C'est donc cette science qui doit former la première partie de la théorie transcendantale des éléments, par opposition à celle qui contient les principes de la pensée pure et qui se nommera logique transcendantale.

Dans l'esthétique transcendantale, nous commencerons par isoler la sensibilité, en faisant abstraction de tout ce que l'entendement [y ajoute et] y pense par ses concepts, de telle sorte qu'il ne reste rien que l'intuition empirique. Nous écarterons ensuite tout ce qui appartient à la sensation, afin de n'avoir plus que l'intuition pure et la simple forme des phénomènes, seule chose que la sensibilité puisse fournir *à priori.* Il résultera de cette recherche qu'il y a deux formes pures de l'intuition sensible, comme principes de la connaissance *à priori,* savoir l'espace et le temps. Nous allons les examiner.

PREMIÈRE SECTION

DE L'ESPACE

§ 2,

Exposition métaphysique du concept de l'espace.

Au moyen de cette propriété de notre esprit qu'est le sens extérieur, nous nous représentons des objets comme étant hors de nous et placés tous dans l'espace. C'est là que leur figure, leur grandeur et leurs rapports réciproques sont déterminés ou déterminables. Le sens intime, au moyen duquel l'esprit se perçoit lui-même intuitivement,

la pensee des anciens, dans leur célèbre division de la connaissance en αἰσθητὰ καὶ νοητά), ou bien l'employer en commun avec la philosophie spéculative, et entendre le mot esthétique tantôt dans un sens transcendantal, et tantôt dans un sens psychologique *.

* La fin de la note (depuis : ou bien) est une addition dé la seconde édition. J. B.

ou perçoit son état intérieur, ne nous donne sans doute aucune intuition de l'âme elle-même comme objet; mais il faut admettre ici une forme déterminée, qui seule rend possible l'intuition de son état interne et d'après laquelle tout ce qui appartient à ses déterminations internes est représenté suivant des rapports de temps. Le temps ne peut pas être perçu extérieurement, pas plus que l'espace ne peut l'être comme quelque chose en nous. Qu'est-ce donc que l'espace et le temps? Sont-ce des êtres réels? Sont-ce seulement des déterminations ou même de simples rapports des choses? Et ces rapports sont-ils de telle nature qu'ils ne cesseraient pas de subsister entre les choses, alors même qu'ils ne seraient pas perçus comme objets d'intuition? Ou bien sont-ils tels qu'ils dépendent uniquement de la forme de l'intuition, et par conséquent de la constitution subjective de notre esprit, sans laquelle ces prédicats ne pourraient être attribués à aucune chose? Pour répondre à ces questions, examinons d'abord le concept de l'espace [a]. J'entends par exposition (*expositio*), la représentation claire (quoique non détaillée) de ce qui appartient à un concept; cette exposition est métaphysique lorsqu'elle contient ce qui montre le concept comme donné *à priori*.

1° L'espace n'est pas un concept empirique, dérivé d'expériences extérieures. En effet, pour que je puisse rapporter certaines sensations à quelque chose d'extérieur à moi (c'est-à-dire à quelque chose placé dans un autre lieu de l'espace que celui où je me trouve) et, de même, pour que je puisse me représenter les choses comme en dehors et à côté les unes des autres, et par conséquent comme n'étant pas seulement différentes, mais placées en des lieux différents, il faut que la représentation de l'espace soit déjà posée comme fondement. Cette représentation ne peut donc être tirée par l'expérience des rapports des phénomènes extérieurs : mais cette expérience extérieure n'est elle-même possible qu'au moyen de cette représentation.

2° L'espace est une représentation nécessaire, *à priori*,

a. Le reste de l'alinéa est une addition de la seconde édition.

qui sert de fondement à toutes les intuitions externes. Il est impossible de se représenter jamais qu'il n'y ait pas d'espace, quoiqu'on puisse bien concevoir qu'il n'y ait pas d'objets en lui. Il est donc considéré comme la condition de la possibilité des phénomènes, et non pas comme une détermination qui en dépende. Il est une représentation *à priori* servant nécessairement de fondement aux phénomènes extérieurs.

3° [a]. L'espace n'est pas un concept discursif, ou, comme on dit, un concept universel de rapports des choses en général, mais une intuition pure. En effet, d'abord on ne peut se représenter qu'un seul espace, et, quand on parle de plusieurs espaces, on n'entend par là que les parties d'un seul et même espace. Ces parties ne sauraient non plus être antérieures à cet espace unique qui comprend tout, comme si elles en étaient les éléments (et qu'elles puissent le constituer par leur assemblage); elles ne sont au contraire pensées qu'en lui. Il est essentiellement un; le divers que nous y reconnaissons et par conséquent le concept universel d'espace en général ne reposent finalement que sur des limitations. Il suit de là que, par rapport à lui, une intuition *à priori* (non empirique) sert de fondement à tous les concepts que nous en formons. C'est ainsi que tous les principes géométriques, comme celui-ci, par exemple, que dans un triangle la somme de deux côtés est plus grande que

a. Ici se plaçait, dans la première édition, un paragraphe qui a disparu dans les éditions suivantes. Le voici :

« C'est sur cette nécessité *à priori* que se fonde la certitude apodictique de tous les principes géométriques, et la possibilité de leurs constructions *à priori*. En effet, si cette représentation de l'espace était un concept acquis *à posteriori*, et puisé dans l'expérience extérieure commune, les premiers principes de la science mathématique ne seraient rien que des perceptions. Ils auraient donc toute la contingence de la perception, et il n'y aurait pas de nécessité à ce qu'entre deux points il ne puisse y avoir qu'une ligne droite; mais l'expérience nous montrerait qu'il en est toujours ainsi. Ce qui est dérivé de l'expérience n'a aussi qu'une généralité comparative, celle qui vient de l'induction. Il faudrait donc se borner à dire que, d'après les observations faites jusqu'ici, on n'a point trouvé d'espace qui eût plus de trois dimensions. »

le troisième, ne sortent pas des concepts généraux de ligne et de triangle, mais de l'intuition, et d'une intuition *à priori*, avec une certitude apodictique.

4° L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée. Il faut sans doute regarder tout concept comme une représentation contenue dans une multitude infinie de représentations diverses possibles (comme leur caractère commun), et qui par suite les subsume; mais nul concept ne peut comme tel être considéré [au sens précis des mots] comme contenant en soi une multitude infinie de représentations. Or, c'est pourtant ainsi que nous pensons l'espace (car toutes les parties de l'espace coexistent à l'infini). La représentation originaire de l'espace est donc une intuition *à priori*, et non pas un concept [a].

§ 3.

Exposition transcendantale du concept de l'espace [b].

Montrer comment un certain concept est un principe capable d'expliquer la possibilité d'autres connaissances synthétiques *à priori*, voilà ce que j'appelle en faire une *exposition* transcendantale. Or cela suppose deux choses : 1° que des connaissances de cette nature dérivent réellement du concept donné; 2° que ces connaissances ne sont possibles que sous la supposition d'un mode d'explication donné [et tiré] de ce concept.

La géométrie est une science qui détermine synthétiquement et pourtant *à priori*, les propriétés de l'espace. Que doit donc être la représentation de l'espace pour qu'une telle connaissance en soit possible? Il faut qu'il

a. Ce paragraphe était ainsi rédigé dans la première édition, où il portait le n° 5 :

« L'espace est représenté donné comme une grandeur infinie. Un concept général de l'espace (qui est commun au pied aussi bien qu'à l'aune) ne peut rien déterminer quant à la grandeur. Si le progrès de l'intuition n'était pas sans limites, nul concept de rapports ne contiendrait en soi un principe de son infinité. »

b. Cette exposition ne figurait pas dans la première édition.

soit originairement une intuition; car il est impossible de tirer d'un simple concept des propositions qui le dépassent, comme cela arrive pourtant en géométrie (Introduction, v). Mais cette intuition doit se trouver en nous *à priori*, c'est-à-dire antérieurement à toute perception d'un objet, et, par conséquent, être pure et non empirique. En effet, les propositions géométriques, comme celle-ci par exemple : l'espace n'a que trois dimensions, sont toutes apodictiques, c'est-à-dire qu'elles impliquent la conscience de leur nécessité; mais de telles propositions ne peuvent être des jugements empiriques ou d'expérience, ni en dériver (Introduction, ii).

Mais comment maintenant peut-il y avoir dans l'esprit une intuition extérieure qui précède les objets mêmes et dans laquelle leur concept puisse être déterminé *à priori*? Cela ne peut évidemment arriver qu'autant qu'elle a son siège dans le sujet, comme la capacité formelle qu'il a d'être affecté par des objets et d'en recevoir ainsi une *représentation immédiate*, c'est-à-dire une *intuition*, par conséquent comme forme du sens extérieur en général.

Notre explication fait donc seule comprendre la *possibilité de la géométrie* comme science synthétique *à priori*. Tout mode d'explication qui n'offre pas cet avantage peut être à ce signe très sûrement distingué du nôtre, quelque ressemblance qu'il puisse avoir avec lui en apparence.

§ 4.

Conséquences tirées de ce qui précède.

A — L'espace ne représente aucune propriété des choses en soi, soit qu'on les considère en elles-mêmes, soit qu'on les considère dans leurs rapports entre elles. En d'autres termes, il ne représente aucune détermination des choses qui soit inhérente aux objets mêmes, et qui subsiste abstraction faite de toutes les conditions subjectives de l'intuition. En effet il n'y a pas de déterminations, soit absolues, soit relatives, qui puissent être intuitivement perçues antérieurement à l'existence des choses aux-

quelles elles appartiennent, et par conséquent *à priori*.

B — L'espace n'est autre chose que la forme de tous les phénomènes des sens extérieurs, c'est-à-dire la seule condition subjective de la sensibilité sous laquelle soit possible pour nous une intuition extérieure. Or, comme la réceptivité en vertu de laquelle le sujet peut être affecté par des objets précède nécessairement toutes les intuitions de ces objets, on comprend aisément comment la forme de tous les phénomènes peut être donnée dans l'esprit antérieurement à toutes les perceptions réelles, par conséquent *à priori*, et comment, étant une intuition pure où tous les objets doivent être déterminés, elle peut contenir antérieurement à toute expérience les principes de leurs rapports.

Nous ne pouvons donc parler d'espace, d'êtres étendus, etc., qu'au point de vue de l'homme. Que si nous sortons de la condition subjective sans laquelle nous ne saurions recevoir d'intuitions extérieures, c'est-à-dire être affectés par les objets, la représentation de l'espace ne signifie plus rien. Les choses ne reçoivent ce prédicat qu'autant qu'elles nous apparaissent, c'est-à-dire qu'elles sont des objets de la sensibilité. La forme constante de cette réceptivité, que nous nommons sensibilité, est une condition nécessaire de tous les rapports où nous percevons intuitivement des objets comme extérieurs à nous; et, si l'on fait abstraction de ces objets, elle est une intuition pure qui porte le nom d'espace. Comme nous ne saurions voir dans les conditions particulières de la sensibilité les conditions de la possibilité des choses, mais celles seulement de leur manifestation, nous pouvons bien dire que l'espace contient toutes les choses qui peuvent nous apparaître extérieurement, mais non pas toutes les choses en elles-mêmes, qu'elles soient ou non perçues intuitivement, et quel que soit le sujet qui les perçoive. En effet, nous ne saurions juger des intuitions [que peuvent avoir] d'autres êtres pensants, et savoir si elles sont soumises aux conditions qui limitent les nôtres et qui ont pour nous une valeur universelle. Que si au concept qu'a le sujet nous joignons la limitation d'un jugement restrictif, alors notre jugement a une valeur

absolue. Cette proposition : toutes les choses sont juxtaposées dans l'espace, n'a de valeur qu'avec cette limitation restrictive, que ces choses soient prises comme objets de notre intuition sensible. Si donc j'ajoute ici la condition au concept et que je dise : toutes les choses, en tant que phénomènes extérieurs, sont juxtaposées dans l'espace, cette règle a une valeur universelle et sans restriction. Notre examen de l'espace nous en montre donc la *réalité* (c'est-à-dire la valeur objective) au point de vue de la perception des choses comme objets extérieurs; mais il nous en montre aussi *l'idéalité* au point de vue de la raison considérant les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire abstraction faite de la constitution de notre sensibilité. Nous affirmons donc la *réalité empirique* de l'espace (relativement à toute expérience extérieure possible); mais nous en affirmons aussi *l'idéalité transcendantale*, c'est-à-dire sa non-existence, dès que nous laissons de côté les conditions de la possibilité de toute expérience, et que nous l'acceptons comme quelque chose qui sert defondement aux choses en soi.

D'un autre côté, en dehors de l'espace, il n'y a pas d'autre représentation subjective et se rapportant à quelque chose d'extérieur, qui puisse être appelée objective *à priori* [a]. Il n'est en effet aucune de ces représentations

a. La suite de cet alinéa était rédigée de la manière suivante dans la première édition : « Aussi cette condition subjective de tous les phénomènes extérieurs ne peut-elle être comparée à aucune autre. Le goût agréable d'un vin n'appartient pas aux propriétés objectives de ce vin, c'est-à-dire aux propriétés d'un objet [considéré comme tel, même] comme phénomène, mais à la nature particulière du sens du sujet qui en jouit. Les couleurs ne sont pas des qualités des corps à l'intuition desquels elles se rapportent, mais seulement des modifications du sens de la vue, affecté d'une certaine manière par la lumière. Au contraire l'espace, comme condition des objets extérieurs, appartient nécessairement au phénomène ou à l'intuition du phénomène. La saveur et les couleurs ne sont nullement des conditions necessaires sous lesquelles seules les choses pourraient devenir pour nous des objets des sens. Ce ne sont que des effets de l'organisation particulière de nos sens, liés accidentellement au phénomène. Elles ne sont donc pas non plus des représentations *à priori*, mais elles se fondent sur la sensation ou même, comme une saveur agréable, sur le sentiment du plaisir ou de la peine, c'est-à-dire sur un effet de la sensation.

d'où l'on puisse tirer des propositions synthétiques *à priori*, comme celles qui dérivent de l'intuition dans l'espace (§ 3). Aussi, à parler exactement, n'ont-elles aucune idéalité, encore qu'elles aient ceci de commun avec la représentation de l'espace, de dépendre uniquement de la constitution subjective de la sensibilité, par exemple de la vue, de l'ouïe, du toucher; mais les sensations des couleurs, des sons, de la chaleur étant de pures sensations et non des intuitions, ne nous font connaître par elles-mêmes aucun objet, du moins *à priori*.

Le but de cette remarque est seulement d'empêcher qu'on ne s'avise de vouloir expliquer l'idéalité attribuée à l'espace par des exemples entièrement insuffisants, comme les couleurs, les saveurs, etc., que l'on regarde avec raison, non comme des propriétés des choses, mais seulement comme des modifications du sujet, et qui peuvent être fort différentes suivant les différents individus. Dans ce dernier cas, en effet, ce qui n'est originairement qu'un phénomène, par exemple une rose, a, dans le sens empirique, la valeur d'une chose en soi, bien que, quant à la couleur, elle puisse paraître différente aux différents yeux. Au contraire, le concept transcendantal des phénomènes dans l'espace nous suggère cette observation critique que rien en général de ce qui est perçu dans l'espace n'est une chose en soi, et que l'espace n'est pas une forme des choses considérées en elles-mêmes, mais que les objets ne nous sont pas connus en eux-mêmes et que ce que nous nommons objets extérieurs consiste dans de simples représentations de notre sensibilité dont la forme est l'espace, mais dont le véritable corrélatif, c'est-à-dire la chose en soi, n'est pas et ne peut pas être connu par là. Aussi bien ne s'en enquiert-on jamais dans l'expérience.

Aussi personne ne saurait-il avoir *à priori* la représentation d'une couleur, ou celle d'une saveur, tandis que l'espace ne concernant que la forme pure de l'intuition et ne renfermant par conséquent aucune sensation (rien d'empirique), tous ses modes et toutes ses déterminations peuvent et doivent même être représentés *à priori*, pour donner lieu aux concepts des figures et de leurs rapports. Lui seul peut donc faire que les choses soient pour nous des objets extérieurs. »

DEUXIÈME SECTION

DU TEMPS

§ 4.

Exposition métaphysique du concept du temps.

1. Le temps n'est pas un concept empirique ou qui dérive d'une expérience quelconque. En effet, la simultanéité ou la succession ne tomberaient pas elles-mêmes sous la perception, si la représentation du temps ne lui servait *à priori* de fondement. Ce n'est que sous cette supposition que nous pouvons nous représenter une chose comme existant en même temps qu'une autre (comme simultanée) ou dans un autre temps (comme la précédant ou lui succédant).

2. Le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions. On ne saurait supprimer le temps lui-même par rapport aux phénomènes en général, quoique l'on puisse bien retrancher les phénomènes du temps [par la pensée]. Le temps est donc donné *à priori*. Sans lui, toute réalité des phénomènes est impossible. On peut les supprimer tous, mais lui-même (comme condition générale de leur possibilité) ne peut être supprimé.

3. Sur cette nécessité *à priori* se fonde aussi la possibilité de principes apodictiques concernant les rapports du temps, ou d'axiomes du temps en général [comme ceux-ci] : le temps n'a qu'une dimension ; des temps différents ne sont pas simultanés, mais successifs (tandis que des espaces différents ne sont pas successifs, mais simultanés). Ces principes ne peuvent pas être tirés de l'expérience, car celle-ci ne saurait donner ni rigoureuse universalité, ni certitude apodictique. Il faudrait se borner à dire : voilà ce qu'enseigne l'observation commune, et non : voilà ce qui doit être. Ces principes ont donc la valeur

de règles qui rendent l'expérience possible en général; ils nous instruisent avant l'expérience, et non par elle.

4. Le temps n'est pas un concept discursif, ou, comme on dit, général, mais une forme pure de l'intuition sensible. Les temps différents ne sont que des parties d'un même temps. Or, une représentation qui ne peut être donnée que par un seul objet est une intuition. Aussi cette proposition, que des temps différents ne peuvent exister simultanément, ne saurait-elle dériver d'un concept général. Elle est synthétique, et ne peut être uniquement tirée de concepts. Elle est donc immédiatement contenue dans l'intuition et dans la représentation du temps.

5. L'infinité du temps ne signifie rien autre chose, sinon que toute grandeur déterminée du temps n'est possible que circonscrite par un temps unique qui lui sert de fondement. Il faut donc que la représentation originaire de temps soit donnée comme illimitée. Or, quand les parties mêmes et toutes les grandeurs d'une chose ne peuvent être représentées et déterminées qu'au moyen d'une limitation, alors la représentation entière ne peut être donnée par les concepts car ceux-ci ne contiennent que des représentations partielles)[a], mais il y a nécessairement une intuition immédiate qui leur sert de fondement.

§ 5

Exposition transcendantale du concept du temps[b].

Je puis me borner sur ce point à renvoyer le lecteur au n° 3 où, pour plus de brièveté, j'ai placé sous le titre d'exposition métaphysique ce qui est proprement transcendantal. J'ajoute [seulement] ici que le concept du changement, ainsi que celui du mouvement (comme changement de lieu) ne sont possibles que par et dans la

a. Première édition : « car les représentations partielles sont données les premières ».
b. Cette exposition a été ajoutée dans la seconde édition.

représentation du temps, et que, si cette représentation n'était pas une intuition (interne) *à priori*, nul concept, quel qu'il fût, ne pourrait nous faire comprendre la possibilité d'un changement, c'est-à-dire d'une liaison de prédicats contradictoirement opposés dans un seul et même objet (par exemple, l'existence d'une chose dans un lieu et la non-existence de cette chose dans le même lieu). Ce n'est que dans le temps, c'est-à-dire successivement, que deux déterminations contradictoirement opposées peuvent convenir à une même chose. Notre concept du temps explique donc la possibilité de toutes les connaissances synthétiques *à priori* que contient la théorie générale du mouvement, qui n'est pas peu féconde.

§ 6.

Conséquences tirées de ce qui précède.

A. — Le temps n'est pas quelque chose qui existe en soi ou qui soit inhérent aux choses comme une détermination objective, et qui, par conséquent, subsiste quand on fait abstraction de toutes les conditions subjectives de leur intuition. Dans le premier cas, il faudrait qu'il fût quelque chose qui existât réellement sans objet réel; dans le second, étant une détermination ou un ordre inhérent aux choses mêmes, il ne pourrait être donné avant les objets comme leur condition, ni être, *à priori*, connu ou perçu intuitivement par des propositions synthétiques. Rien n'est plus facile, au contraire, si le temps n'est que la condition subjective de toutes les intuitions que nous pouvons avoir. Alors, en effet, cette forme de l'intuition interne peut être représentée antérieurement aux objets, et par conséquent *à priori*.

B. — Le temps n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur. En effet, il ne peut être une détermination des phénomènes extérieurs : il n'appartient ni à une figure, ni à une position, etc.; mais il détermine le

rapport des représentations dans notre état intérieur. Et, précisément parce que cette intuition intérieure ne fournit aucune figure, nous cherchons à réparer ce défaut par l'analogie; nous représentons la suite du temps par une ligne qui s'étend à l'infini et dont les diverses parties constituent une série qui n'a qu'une dimension, et nous concluons des propriétés de cette ligne à celles du temps, avec cette seule exception que les parties de la première sont simultanées, tandis que celles du second sont toujours successives. On voit aussi par là que la représentation du temps lui-même est une intuition, puisque toutes ses relations peuvent être exprimées par une intuition extérieure.

C. — Le temps est la condition formelle *à priori* de tous les phénomènes en général. L'espace, comme forme pure de toute intuition externe, ne sert de condition *à priori* qu'aux phénomènes extérieures. Au contraire, comme toutes les représentations, qu'elles aient ou non pour objets des choses extérieures, appartiennent toujours par elles-mêmes, en tant que déterminations de l'esprit, à un état intérieur, et que cet état intérieur, toujours soumis à la condition formelle de l'intuition interne, rentre ainsi dans le temps, le temps est une condition *à priori* de tous les phénomènes en général, la condition immédiate des phénomènes intérieurs (de notre âme), et, par là même, la condition médiate des phénomènes extérieurs. Si je puis dire *à priori* que tous les phénomènes sont dans l'espace, et qu'ils sont déterminés *à priori* suivant les relations de l'espace, je puis dire d'une manière tout à fait générale du principe du sens interne, que tous les phénomènes en général, c'est-à-dire tous les objets des sens, sont dans le temps et qu'ils sont nécessairement soumis aux relations du temps.

Si nous faisons abstraction de notre mode d'intuition interne et de la manière dont, au moyen de cette intuition, nous embrassons aussi toutes les intuitions externes dans notre faculté de représentation, et si, par conséquent, nous prenons les objets comme ils peuvent être en eux-mêmes, alors le temps n'est rien. Il n'a de valeur objective que relativement aux phénomènes, parce que

les phénomènes sont les choses que nous regardons comme *des objets de nos sens;* mais il n'a plus de valeur objective dès qu'on fait abstraction de la sensibilité de notre intuition, ou de ce mode de représentation qui nous est propre, et que l'on parle *des choses en général.* Le temps n'est donc autre chose qu'une condition subjective de notre (humaine) intuition (laquelle est toujours sensible, c'est-à-dire [ne] se produit [qu']autant que nous sommes affectés par des objets) ; en lui-même, en dehors du sujet, il n'est rien. Il n'est pas moins nécessairement objectif par rapport à tous les phénomènes, par conséquent aussi à toutes les choses que peut nous offrir l'expérience. On ne peut pas dire que toutes les choses sont dans le temps, puisque, dans le concept des choses en général, on fait abstraction de toute espèce d'intuition de ces choses, et que l'intuition est la condition particulière qui fait rentrer le temps dans la représentation des objets ; mais, si l'on ajoute la condition au concept et que l'on dise : toutes les choses, en tant que phénomènes (objets de l'intuition sensible), sont dans le temps, ce principe a [dans ce sens] sa véritable valeur objective, et il est universel *à priori.*

Toutes ces considérations établissent donc la *réalité empirique* du temps, c'est-à-dire sa valeur objective par rapport à tous les objets qui peuvent jamais être donnés à nos sens. Et comme notre intuition est toujours sensible, il ne peut jamais nous être donné dans l'expérience aucun objet qui ne rentre sous la condition du temps. Nous combattons donc toute prétention du temps *à une réalité absolue,* comme si, même abstraction faite de la forme de notre intuition sensible, il appartenait absolument aux choses, à titre de condition ou de propriété. Des sortes de propriétés qui appartiennent aux choses en soi ne sauraient jamais d'ailleurs nous être données par les sens. Il faut donc admettre *l'idéalité transcendantale* du temps en ce sens que, si l'on fait abstraction des conditions subjectives de l'intuition sensible, il n'est plus rien, et qu'il ne peut être attribué aux choses en soi (indépendamment de leur rapport avec notre intuition) soit à titre de substance, soit à titre de qualité. Mais cette

idéalité, de même que celle de l'espace, n'a rien de commun avec les subreptions des sensations : dans ce cas on y suppose en effet que le phénomène même auquel appartiennent tels ou tels attributs a une réalité objective, tandis que cette réalité disparaît entièrement ici, à moins qu'on ne veuille parler d'une réalité simplement empirique, c'est-à-dire d'une réalité qui, dans l'objet, ne s'applique qu'au phénomène. Voyez plus haut sur ce point la remarque de la première section.

§ 7.

Explication.

Cette théorie qui attribue au temps une réalité empirique, mais qui lui refuse la réalité absolue et transcendantale, a soulevé chez des esprits pénétrants une objection si unanime que j'en conclus qu'elle doit naturellement venir à la pensée de tout lecteur à qui ces considérations ne sont pas familières. Voici comment elle se formule : il y a des changements réels (c'est ce que prouve la succession de nos propres représentations, voulût-on nier tous les phénomènes extérieurs ainsi que leurs changements) ; or des changements ne sont possibles que dans le temps ; donc le temps est quelque chose de réel. La réponse ne présente aucune difficulté. J'accorde l'argument tout entier. Oui, le temps est quelque chose de réel ; c'est en effet la forme réelle de l'intuition interne. Il a donc une réalité subjective par rapport à l'expérience intérieure, c'est-à-dire que j'ai réellement la représentation du temps et de mes déterminations dans le temps. Il ne doit donc pas être réellement considéré comme un objet, mais comme un mode de représentation de moi-même en tant qu'objet. Que si je pouvais avoir, ou un autre être, l'intuition de moi-même, sans cette condition de la sensibilité, ces mêmes déterminations que nous nous représentons actuellement comme des changements nous donneraient une connaissance où ne se trouverait

plus la représentation du temps, ni par conséquent celle du changement. Le temps garde donc une réalité empirique, comme condition de toutes nos expériences; mais, d'après ce que nous venons de dire, on ne saurait lui accorder une réalité absolue. Il n'est autre chose que la forme de notre intuition interne [1]. Si l'on retranche de cette intuition la condition particulière de notre sensibilité, alors le concept du temps disparaît aussi, car il n'est point inhérent aux choses mêmes, mais au sujet qui les perçoit intuitivement.

Quelle est donc la cause pour laquelle cette objection a été faite si unanimement, et par des hommes qui n'ont rien d'évident à opposer à la doctrine de l'idéalité de l'espace? C'est qu'ils n'espéraient pas pouvoir démontrer apodictiquement la réalité absolue de l'espace, arrêtés qu'ils étaient par l'idéalisme, suivant lequel la réalité des objets extérieurs n'est susceptible d'aucune démonstration rigoureuse, tandis que celle de l'objet de notre sens intime (de moi-même et de mon état) leur paraissait immédiatement claire par la conscience. Les objets extérieurs, pensaient-ils, pourraient bien n'être qu'une apparence, mais le dernier est incontestablement quelque chose de réel. Ils ne songeaient pas que ces deux sortes d'objets, si incontestable que soit leur réalité à titre de représentations, n'appartiennent cependant qu'au phénomène, et que le phénomène doit être envisagé toujours sous deux points de vue : l'un, où l'objet est considéré en lui-même (indépendamment du mode d'intuition où nous le percevons, et par cela même sa nature reste toujours pour nous problématique); l'autre, où l'on a égard à la forme de l'intuition de cet objet, laquelle doit être cherchée, non dans l'objet lui-même, mais dans le sujet auquel l'objet apparaît, et n'en appartient pas moins réellement et nécessairement au phénomène de cet objet.

Le temps et l'espace sont donc deux sources où peuvent

1. Je puis bien dire que mes représentations sont successives, mais cela signifie seulement que j'ai conscience de ces représentations comme dans une suite de temps, c'est-à-dire d'après la forme du sens intime. Le temps n'est pas pour cela quelque chose en soi, ni même une détermination objectivement inhérente aux choses.

être tirées *à priori* diverses connaissances synthétiques, comme les mathématiques pures en donnent un exemple éclatant relativement à la connaissance de l'espace et de ses rapports. C'est qu'ils sont tous deux des formes pures de toute intuition sensible, et rendent ainsi possibles des propositions synthétiques *à priori*. Mais ces sources de connaissances *à priori* se déterminent leurs limites par cela même (qu'elles ne sont que des conditions de la sensibilité), c'est-à-dire qu'elles ne se rapportent aux objets qu'autant qu'ils sont considérés comme des phénomènes et non comme des choses en soi. Les phénomènes forment seuls le champ où elles aient de la valeur ; en dehors de là, et pour qui sort de ce champ, il n'y a aucun usage objectif à en faire. Cette réalité [que j'attribue] à l'espace et au temps, laisse d'ailleurs intacte la certitude de la connaissance expérimentale, car cette connaissance est toujours également certaine pour nous, que ces formes soient nécessairement inhérentes aux choses mêmes ou seulement à notre intuition des choses. Au contraire, ceux qui soutiennent la réalité absolue de l'espace et du temps, qu'ils les entendent comme des substances ou comme des qualités, ceux-là se mettent nécessairement en contradiction avec les principes de l'expérience. En effet, s'ils se décident pour le premier parti (comme le font ordinairement les physiciens mathématiciens), il leur faut admettre comme éternels et infinis, et comme subsistant par eux-mêmes deux non-êtres (l'espace et le temps), qui (sans être pourtant quelque chose de réel) n'existent que pour renfermer en eux tout ce qui réel. Que s'ils suivent le second parti (comme font quelques physiciens mathématiciens), c'est-à-dire si l'espace et le temps sont pour eux certains rapports des phénomènes (des rapports de juxtaposition ou de succession) abstraits de l'expérience, mais confusément représentés dans cette abstraction, il faut qu'ils contestent aux doctrines *à priori* des mathématiques touchant les choses réelles (par exemple dans l'espace), leur valeur ou du moins leur certitude apodictique, puisqu'une pareille certitude ne saurait être *à posteriori*, et que, dans leur opinion, les concepts *à priori* d'espace et de temps ne sont que des créations de l'ima-

gination dont la source doit être réellement cherchée dans l'expérience. C'est en effet, selon eux, avec des rapports abstraits de l'expérience que l'imagination a formé quelque chose qui contient bien ce qu'il y a en elle de général, mais qui ne saurait exister sans les restrictions qu'y attache la nature. Ceux qui adoptent la première opinion ont l'avantage de laisser le champ des phénomènes ouvert aux propositions mathématiques ; ils sont en revanche singulièrement embarrassés par ces mêmes conditions, dès que l'entendement veut sortir de ce champ. Les seconds ont sans doute, sur ce dernier point, l'avantage de n'être point arrêtés par les représentations de l'espace et du temps, lorsqu'ils veulent juger des objets dans leur rapport avec l'entendement et non comme phénomènes ; mais ils ne peuvent ni rendre compte de la possibilité des connaissances mathématiques *à priori* (puisqu'il leur manque une véritable intuition *à priori*, objectivement valable), ni établir un accord nécessaire entre les lois de l'expérience et ces affirmations. Or ces deux difficultés disparaissent dans notre théorie, qui explique la véritable nature de ces deux formes originaires de la sensibilité.

Que l'esthétique transcendantale ne puisse rien contenir de plus que ces deux éléments, à savoir l'espace et le temps, cela résulte clairement de ceci, que tous les autres concepts appartenant à la sensibilité supposent quelque chose d'empirique, et de même aussi le concept du mouvement, qui réunit les deux éléments. Ce dernier, en effet, présuppose la perception de quelque chose qui se meut. Or, dans l'espace considéré en soi, il n'y a rien de mobile. Il faut donc que le mobile soit quelque chose que *l'expérience seule* peut trouver *dans l'espace*, par conséquent une donnée empirique. Par là même, l'esthétique transcendantale ne saurait compter parmi ces données *à priori* le concept du changement, car ce n'est pas le temps lui-même qui change, mais quelque chose qui est dans le temps. Ce concept suppose donc la perception d'une certaine chose et de la succession de ses déterminations, par conséquent l'expérience.

§ 8.

Remarques générales sur l'esthétique transcendantale.

1. Il est d'abord nécessaire d'expliquer, aussi clairement que possible, notre opinion sur la constitution de la connaissance sensible en général, afin de prévenir tout malentendu à ce sujet.

Ce que nous avons voulu dire, c'est donc que toute notre intuition n'est autre chose que la représentation de phénomènes; c'est que les choses que nous percevons par l'intuition ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons, et que leurs rapports ne sont pas non plus en eux-mêmes tels qu'ils nous apparaissent; c'est que, si nous faisons abstraction de notre sujet, ou même seulement de la constitution subjective de nos sens en général, toutes les propriétés, tous les rapports des objets dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps eux-mêmes s'évanouissent, puisque tout cela, comme phénomène, ne peut exister en soi, mais seulement en nous. Quant à la nature des objets considérés en eux-mêmes et indépendamment de toute réceptivité de notre sensibilité, elle nous demeure entièrement inconnue. Nous ne connaissons rien [de ces objets] que la manière dont nous les percevons; et cette manière, qui nous est propre, peut fort bien n'être pas nécessaire pour tous les êtres, bien qu'elle le soit pour tous les hommes. Nous n'avons affaire qu'à elle. L'espace et le temps en sont les formes pures; la sensation en est la matière générale. Nous ne pouvons connaître ces formes qu'*à priori*, c'est-à-dire avant toute perception réelle, et c'est pourquoi on les appelle des intuitions pures; la sensation, au contraire, est l'élément d'où notre connaissance tire le nom de connaissance *à posteriori*, c'est-à-dire d'intuition empirique. Ces formes sont absolument et nécessairement inhérentes à notre sensibilité, quelle que puisse être la nature de nos sensations; celles-ci peuvent être

très différentes. Quand même nous pourrions porter notre intuition à son plus haut degré de clarté, nous n'en ferions point un pas de plus vers [la connaissance de] la nature des objets en eux-mêmes. Car en tous cas, nous ne connaîtrions parfaitement que notre mode d'intuition, c'est-à-dire notre sensibilité, toujours soumise aux conditions d'espace et de temps originairement inhérentes au sujet; quant à savoir ce que sont les objets en soi, c'est ce que nous ne saurons jamais, même avec la connaissance la plus claire de leurs phénomènes, seule chose qui nous soit donnée.

Prétendre que toute notre sensibilité n'est qu'une représentation confuse des choses, qui contient absolument tout ce qu'il y a dans ces choses mêmes, mais seulement sous la forme d'un assemblage de caractères et de représentations partielles que notre conscience ne distingue pas les uns des autres, c'est dénaturer les concepts de sensibilité et de phénomène, et en rendre toute la théorie inutile et vide. La différence entre une représentation obscure et une représentation claire est purement logique et ne porte pas sur le contenu. Le concept du *droit*, par exemple, dont se sert toute saine intelligence, contient, sans doute, tout ce que peut en tirer la plus subtile spéculation; seulement, dans l'usage vulgaire et pratique [qu'on en fait], on n'a pas conscience des diverses représentations contenues dans ce concept. Mais on ne peut pas dire pour cela que le concept vulgaire soit sensible et ne désigne qu'un simple phénomène; car le droit ne saurait être un objet de perception, mais le concept en réside dans l'entendement et représente une qualité (la qualité morale) des actions, qu'elles possèdent en elles-mêmes. Au contraire, la représentation d'un corps dans l'intuition ne contient rien qui puisse appartenir à un objet en lui-même, mais seulement le phénomène [la manifestation] de quelque chose et la manière dont nous en sommes affectés. Or, cette réceptivité de notre faculté de connaître, que l'on nomme sensibilité, demeure toujours profondément distincte de la connaissance de l'objet en soi, quand même on parviendrait à pénétrer le phénomène jusqu'au fond.

La philosophie de Leibniz et de Wolf a donc assigné à toutes les recherches sur la nature et l'origine de nos connaissances un point de vue tout à fait faux en considérant la différence du sensible et de l'intellectuel comme purement logique, tandis qu'elle est évidemment transcendantale et qu'elle ne porte pas seulement sur la clarté ou l'obscurité de la forme, mais sur l'origine et le contenu. La vérité est ainsi, non que la sensibilité nous fait connaître obscurément la nature des choses en soi, mais qu'elle ne nous la fait pas connaître du tout; et, dès que nous faisons abstraction de notre constitution subjective, l'objet représenté, avec les propriétés que lui attribuait l'intuition sensible, ne se trouve plus et ne peut plus se trouver nulle part, puisque c'est justement cette constitution subjective qui détermine la forme de cet objet comme phénomène.

Nous distinguons bien d'ailleurs dans les phénomènes ce qui est essentiellement inhérent à leur intuition et a une valeur générale pour tout sens humain, de ce qui ne s'y rencontre qu'accidentellement, et ne dépend pas de la constitution générale de la sensibilité, mais de la disposition particulière ou de l'organisation de tel ou tel sens. On dit de la première espèce de connaissance qu'elle représente l'objet en soi, et de la seconde qu'elle n'en représente que le phénomène. Mais cette distinction est purement empirique. Si l'on s'en tient là (comme il arrive ordinairement) et que l'on ne considère pas à son tour (ainsi qu'il conviendrait de le faire) cette intuition empirique comme un simple phénomène, où l'on ne trouve plus rien qui appartienne à une chose en soi, alors notre distinction transcendantale s'évanouit, et nous croyons connaître des choses en soi, bien que même dans nos plus profondes recherches sur les objets (du monde sensible), nous n'ayons jamais affaire qu'à des phénomènes. Ainsi, par exemple, si nous disons de l'arc-en-ciel qu'il est un simple phénomène qui se montre dans une pluie mêlée de soleil, et de cette pluie, qu'elle est une chose en soi, cette manière de parler est exacte, pourvu que nous entendions la pluie dans un sens physique, c'est-à-dire comme une chose qui, dans

l'expérience générale, est déterminée de telle manière et non autrement dans l'intuition, quelles que soient d'ailleurs les dispositions des sens. Mais si nous prenons ce [phènomène] empirique d'une manière générale, et que, sans nous occuper de son accord avec tout sens humain, nous demandions s'il représente aussi un objet en soi (je ne dis pas des gouttes de pluie, car elles sont déjà, comme phénomènes, des objets empiriques), la question qui porte sur le rapport de la représentation à l'objet devient alors transcendantale. Non seulement ces gouttes de pluie sont de simples phénomènes, mais même leur forme ronde et jusqu'à l'espace où elles tombent ne sont rien en soi ; ce ne sont que des modifications ou des dispositions de notre intuition sensible. Quant à l'objet transcendantal, il nous demeure inconnu.

Une seconde remarque importante à faire sur notre esthétique transcendantale, c'est qu'elle ne se recommande pas seulement à titre d'hypothèse vraisemblable, mais qu'elle est aussi certaine et aussi indubitable qu'on peut l'exiger d'une théorie qui doit servir d'organon. Pour mettre cette certitude en pleine évidence, prenons quelque cas qui en montre la valeur d'une manière éclatante et jette une nouvelle lumière sur ce qui a été exposé § 3[a].

Supposez que l'espace et le temps existent en soi objectivement et comme conditions de la possibilité des choses elles-mêmes, une première difficulté se présente. Nous tirons *à priori* de l'un et de l'autre, mais particulièrement de l'espace, que nous prendrons pour cela ici comme principal exemple, un grand nombre de propositions apodictiques et synthétiques. Puisque les propositions de la géométrie sont connues synthétiquement *à priori* et avec une certitude apodictique, je demande où vous prenez ces propositions, et sur quoi s'appuie notre entendement pour s'élever à ces vérités absolument nécessaires et universellement valables. On ne saurait y arriver qu'au moyen de concepts ou d'intuitions, et les uns et les autres nous sont donnés soit *à priori*, soit *à posteriori*. Or les concepts empiriques et l'intuition empirique sur laquelle

a. « Et jette... » addition de la seconde édition.

ils se fondent ne peuvent nous fournir d'autres propositions synthétiques que celles qui sont empiriques et qui, à ce titre de propositions expérimentales, ne peuvent avoir cette nécessité et cette universalité qui caractérisent toutes les propositions de la géométrie. Reste seul le premier moyen, celui qui consiste à s'élever à ces connaissances au moyen de simples concepts ou d'intuitions *à priori* ; mais il est clair que de simples concepts on ne peut tirer aucune connaissance synthétique, mais seulement des connaissances analytiques. Prenez, par exemple, cette proposition : deux lignes droites ne peuvent renfermer aucun espace, ni, par conséquent, former aucune figure, et cherchez à la dériver du concept de la ligne droite et de celui du nombre deux. Prenez encore, si vous voulez, cette autre proposition qu'avec trois lignes droites on peut former une figure, et essayez de même de la tirer simplement de ces concepts. Tous vos efforts seront vains, et vous vous verrez forcés de recourir à l'intuition, comme le fait toujours la géométrie. Vous vous donnez donc un objet dans l'intuition ; mais de quelle espèce est cette intuition ? Est-elle pure *à priori*, ou empirique ? Si c'était une intuition empirique, nulle proposition universellement valable, et à plus forte raison nulle proposition apodictique n'en pourrait sortir ; car l'expérience n'en saurait jamais fournir de ce genre. C'est donc *à priori* que vous devez vous donner votre objet dans l'intuition, pour y fonder votre proposition synthétique. S'il n'y avait point en vous une faculté d'intuition *á priori ;* si cette condition subjective relative à la forme n'était pas en même temps la condition universelle *à priori* qui seule rend possible l'objet de cette intuition (extérieure) même ; si l'objet (le triangle) était quelque chose en soi indépendamment de son rapport à votre sujet ; comment pourriez-vous dire que ce qui est nécessaire, dans vos conditions subjectives, pour construire un triangle, doit aussi nécessairement se trouver dans le triangle en soi ? En effet vous ne pouvez ajouter à vos concepts (de trois lignes) aucun élément nouveau (la figure) qui doive nécessairement se trouver dans l'objet, puisque cet objet est donné antérieurement à

votre connaissance et non par elle. Si donc l'espace (et cela s'applique aussi au temps) n'était pas une simple forme de votre intuition, contenant des conditions *à priori* qui seules font que les choses peuvent être pour vous des objets extérieurs, lesquels, sans ces conditions subjectives, ne sont rien en soi, vous ne pourriez absolument porter aucun jugement synthétique *à priori* sur les objets extérieurs. Il est donc indubitablement certain, et non pas seulement possible ou vraisemblable, que l'espace et le temps, comme conditions nécessaires de toute expérience (externe et interne) ne sont que des conditions simplement subjectives de toute notre intuition; qu'à ce point de vue tous les objets sont de simples phénomènes et non des choses données de cette manière telles qu'elles sont en soi ; enfin que nous pouvons dire *à priori* beaucoup de choses touchant la forme de ces objets, mais jamais la moindre sur la chose en soi qui peut servir de fondement à ces phénomènes.

II [a]. A l'appui de cette théorie de l'idéalité du sens extérieur aussi bien que du sens intime, et par conséquent de tous les objets des sens, comme purs phénomènes, on peut faire encore utilement une importante remarque : c'est que tout ce qui dans notre connaissance appartient à l'intuition (je ne parle pas par conséquent du sentiment du plaisir ou de la peine, ni de la volonté, qui ne sont pas des connaissances), ne contient que de simples rapports, rapports de lieux dans une intuition (étendue), rapports de changement de lieu (mouvement), et des lois qui déterminent ce changement (forces motrices). Mais ce qui est présent dans le lieu ou ce qui agit dans les choses mêmes en dehors du changement de lieu n'est point donné par là. Or, de simples rapports ne font point connaître une chose en soi ; par conséquent il est bien permis de penser que, comme le sens extérieur ne nous donne rien autre chose que de simples représentations de rapports, il ne peut lui-même renfermer dans sa représentation que le rapport d'un objet au sujet, et non

a. Tout ce qui suit, jusqu'à la fin de l'esthétique, est une addition de la seconde édition.

ce qui est propre à l'objet et lui appartient en soi. Il en est de même de l'intuition interne. Outre que les représentations des *sens extérieurs* y constituent la matière propre dont nous remplissons notre esprit, le temps où nous plaçons ces représentations, et qui lui-même précède la conscience que nous en avons dans l'expérience et leur sert de fondement comme condition formelle de notre manière de les disposer dans notre esprit, le temps, dis-je, renferme déjà des rapports de succession ou de simultanéité, et celui du simultané avec le successif (du permanent). Or ce qui peut être, comme représentation, antérieur à tout acte de penser quelque chose, est l'intuition ; et, comme elle ne contient rien que des rapports, la forme de l'intuition, qui ne représente rien qu'autant que quelque chose est déjà posé dans l'esprit, ne peut être autre chose que la manière dont l'esprit est affecté par sa propre activité, ou par cette position de sa représentation, par conséquent par lui-même, c'est-à-dire un sens intérieur considéré dans sa forme. Tout ce qui est représenté par un sens est toujours à ce titre un phénomène ; et par conséquent, ou il ne faut point admettre un sens intime, ou le sujet qui en est l'objet ne peut être représenté par lui que comme un phénomène, et non comme il se jugerait lui-même si son intuition était purement spontanée, c'est-à-dire intellectuelle. Toute la difficulté est ici de savoir comment un sujet peut intérieurement se percevoir intuitivement lui-même ; mais cette difficulté est commune à toute théorie. La conscience de soi-même (l'aperception) est la simple représentation du moi, et si tout ce qu'il y a de divers dans le sujet nous était donné spontanément par cette seule représentation, l'intuition intérieure serait alors intellectuelle. Mais, dans l'homme, cette conscience exige une perception intérieure du divers, lequel est préalablement donné dans le sujet, et le mode suivant lequel il est donné dans l'esprit sans aucune spontanéité doit, en raison de cette différence, se nommer sensibilité. Pour que la faculté d'avoir conscience de soi-même puisse découvrir (appréhender) ce qui est dans l'esprit, il faut que celui-ci en soit affecté ; c'est à cette seule condition que nous pouvons

avoir l'intuition de nous-mêmes ; mais la forme de cette intuition, existant préalablement dans l'esprit, détermine dans la représentation du temps la manière dont le divers est réuni dans l'esprit. En effet, celui-ci se perçoit intuitivement, non comme il se représenterait lui-même immédiatement et en vertu de sa spontanéité, mais suivant la manière dont il est intuitivement affecté, et par conséquent tel qu'il s'apparaît à lui-même, non tel qu'il est.

III. Lorsque je dis que l'intuition des choses extérieures et celle que l'esprit a de lui-même représentent, dans l'espace et dans le temps, chacune son objet, comme il affecte nos sens, c'est-à-dire comme il nous apparaît, je ne veux pas dire que ces objets soient une simple *apparence*. En effet, dans le phénomène, les objets et même les qualités que nous leur attribuons sont toujours regardés comme quelque chose de réellement donné ; seulement, comme ces qualités dépendent du mode d'intuition du sujet dans son rapport à l'objet donné, cet objet n'est pas comme *phénomène* ce qu'il est comme objet en soi. Aussi je ne dis pas que les corps *semblent* simplement exister hors de moi, ou que mon âme *semble* simplement être donnée dans la conscience que j'ai de moi-même, lorsque j'affirme que la qualité de l'espace et du temps, d'après laquelle je me les représente et où je place ainsi la condition de leur existence, ne réside que dans mon mode d'intuition et non dans ces objets en soi. Ce serait ma faute si je ne voyais qu'une simple apparence dans ce que je devrais considérer comme un phénomène [1]. Mais

1. Les prédicats du phénomène peuvent être attribués à l'objet même dans son rapport avec notre sens, par exemple la couleur rouge ou l'odeur à la rose ; mais l'apparence ne peut jamais être attribuée comme prédicat à l'objet, précisément parce qu'elle attribue à l'objet *en soi* ce qui ne lui convient que dans son rapport avec les sens ou en général avec le sujet, comme par exemple les deux anses que l'on attribuait primitivement à Saturne. Le phénomène est quelque chose qu'il ne faut pas chercher dans l'objet en lui-même, mais toujours dans le rapport de cet objet au sujet, et qui est inséparable de la représentation que nous en avons ; ainsi c'est avec raison que les prédicats de l'espace et du temps sont attribués aux objets des sens comme tels, et il n'y a point en cela d'apparence [d'illusion]. Au contraire, quand j'attribue à la rose *en soi* la couleur rouge, à Saturne des anses, ou

cela n'arrive pas avec notre principe de l'idéalité de toutes nos intuitions sensibles ; c'est au contraire en attribuant à ces formes de représentation une *réalité objective* qu'on ne peut échapper à l'inconvénient de tout voir converti en simple apparence. Que ceux qui regardent l'espace et le temps comme des qualités qu'il faut chercher dans les choses en soi pour en expliquer la possibilité, songent à toutes les absurdités où ils s'engagent en admettant deux choses infinies, qui ne sont ni des substances, ni des qualités réellement inhérentes à des substances, mais qui doivent être pourtant quelque chose d'existant, et même la condition nécessaire de l'existence de toutes choses, et qui subsisteraient alors même que toutes les choses existantes auraient disparu. Ont-ils bien le droit de reprocher à l'excellent *Berkeley* d'avoir réduit les corps à une pure apparence? Dans leur système en effet, notre propre existence, qui deviendrait dépendante de la réalité subsistante en soi d'un non-être tel que le temps, ne serait plus, comme celui-ci, qu'une vaine apparence. Or c'est là une absurdité que personne jusqu'ici n'a osé se charger de soutenir.

IV. Dans la théologie naturelle, où l'on conçoit un objet qui non seulement ne peut être pour nous un objet d'intuition, mais qui ne saurait être pour lui-même l'objet d'aucune intuition sensible, on a bien soin d'écarter absolument de l'intuition qui lui est propre les conditions de l'espace et du temps (je dis de son intuition, car toute sa connaissance doit être intuition, et non *pensée*, qui suppose toujours des limites). Mais de quel droit peut-on procéder ainsi quand on a commencé par faire du temps et de l'espace des formes des choses en soi, et des formes telles qu'elles subsisteraient comme conditions *à priori* de l'existence des choses, quand même on supprimerait les choses elles-mêmes? En effet, puisqu'elles sont les conditions de toute existence en général, elles devraient être les conditions de l'existence de Dieu. Que si l'on ne veut

à tous les corps extérieurs l'étendue *en soi*, sans avoir égard à un rapport déterminé de ces objets avec le sujet et sans restreindre mon jugement en conséquence, c'est alors que naît l'apparence.

pas faire de l'espace et du temps des formes objectives de toutes choses, il ne reste plus qu'à en faire des formes subjectives de notre mode d'intuition, soit externe, soit interne. Ce mode est appelé sensible parce qu'il n'est pas originaire, c'est-à-dire tel que l'existence même de l'objet de l'intuition soit donnée par lui (un pareil mode de connaissance, autant que nous pouvons en juger, ne saurait convenir qu'à l'Être suprême), mais qu'il dépend de l'existence de l'objet, et que par conséquent il n'est possible qu'autant que la capacité de représentation du sujet en est affectée.

Il n'est pas nécessaire non plus de limiter à la sensibilité de l'homme ce mode d'intuition [par lequel nous nous représentons les choses] dans l'espace et dans le temps. Il se peut que tous les êtres finis qui pensent aient nécessairemeut cela de commun avec l'homme (bien que nous ne soyons pas en état d'en décider) ; malgré cette universalité, cette sorte d'intuition ne laisserait pas d'appartenir à la sensibilité, parce qu'elle est dérivée (*intuitus derivatus*) et non originaire (*intuitus originarius*) et que, par conséquent, elle n'est pas intellectuelle, comme celle qui, d'après la raison indiquée tout à l'heure, semble n'appartenir qu'à l'Être suprême, et non à un être dépendant quant à son existence aussi bien que quant à son intuition (laquelle détermine son existence par rapport à des objets donnés). Cette dernière remarque n'a d'ailleurs pour but que de servir d'éclaircissement et non de preuve à notre théorie esthétique.

Conclusion de l'esthétique transcendantale.

Nous avons maintenant une des données requises pour la solution du problème général de la philosophie transcendantale : *comment des propositions synthétiques à priori sont-elles possibles ?* Je veux parler des intuitions pures *à priori*, espace et temps. Lorsque dans un jugement *à priori*, nous voulons sortir du concept donné, nous y

trouvons quelque chose qui peut être découvert *à priori*, non dans le concept, mais dans l'intuition correspondante, et qui peut être lié à ce concept. Mais par la même raison, les jugements que nous formons ainsi ne sauraient s'appliquer qu'aux objets des sens et n'ont de valeur que relativement aux choses d'expérience possible.

DEUXIÈME PARTIE

LOGIQUE TRANSCENDANTALE

INTRODUCTION

Idée d'une logique transcendantale.

De la logique en général.

Notre connaissance découle dans l'esprit de deux sources principales, dont la première est la capacité de recevoir les représentations (la réceptivité des impressions), et la seconde la faculté de connaître un objet au moyen de ces représentations (la spontanéité des concepts). Par la première un objet nous est *donné*; par la seconde, il est *pensé* dans son rapport à cette représentation (comme simple détermination de l'esprit). Intuition et concept, tels sont donc les éléments de toute notre connaissance, de telle sorte que ni les concepts sans une intuition qui leur corresponde de quelque manière, ni une intuition sans les concepts ne peuvent fournir aucune connaissance. Tous deux sont purs ou empiriques : *empiriques*, lorsqu'une sensation (qui suppose la présence réelle de l'objet) y est contenue ; *purs*, lorsqu'aucune sensation ne se mêle à la représentation. On peut dire que la sensation est la matière de la connaissance sensible. L'intuition pure ne contient par conséquent que la forme sous laquelle quelque chose est perçu ; et le concept pur, que la forme de la pensée d'un objet en genéral. Les intuitions et les concepts purs ne

sont possibles qu'*à priori*, et seuls ils le sont; les empiriques ne le sont qu'*à posteriori*.

Nous désignons sous le nom de *sensibilité* la capacité qu'a notre esprit de recevoir des représentations, en tant qu'il est affecté de quelque manière; par opposition à cette *réceptivité*, la faculté que nous avons de produire nous mêmes des représentations, ou la *spontanéité* de notre connaissance s'appelle *entendement*. Notre nature veut que l'intuition ne puisse jamais être que sensible [pour nous], c'est-à-dire contenir autre chose que la manière dont nous sommes affectés par des objets. Au contraire, la faculté de *penser* l'objet de l'intuition sensible est l'*entendement*. De ces deux propriétés, aucune n'est préférable à l'autre. Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné; sans l'entendement, nul ne serait pensé. Des pensées sans matière sont vides; des intuitions sans concepts sont aveugles. Aussi est-il tout aussi nécessaire de rendre sensibles les concepts (c'est-à-dire d'y joindre l'objet [donné] dans l'intuition), que de rendre intelligibles les intuitions (c'est-à-dire de les soumettre à des concepts). Ces deux facultés ou capacités ne sauraient non plus échanger leurs fonctions. L'entendement ne peut avoir l'intuition de rien, ni les sens rien penser. La connaissance ne peut résulter que de leur union. Il ne faut pas cependant confondre leurs rôles, et l'on a au contraire grandement raison de les séparer et de les distinguer avec soin. Aussi distinguons-nous la science des règles de la sensibilité en général, ou l'Esthétique, de la science des règles de l'entendement en général, ou de la Logique.

La logique à son tour peut être envisagée sous deux points de vue : ou comme logique de l'usage de l'entendement en général, ou comme logique de son usage particulier. La première contient les règles absolument nécessaires de la pensée, sans lesquelles il n'y a aucun usage possible de l'entendement, et par conséquent elle envisage cette faculté indépendamment de la diversité des objets auxquels elle peut s'appliquer. La logique de l'usage particulier de l'entendement contient les règles qui servent à penser exactement sur une certaine espèce

d'objets. La première peut être désignée sous le nom de logique élémentaire; la seconde est l'organon de telle ou telle science. Celle-ci est ordinairement présentée dans les écoles comme la propédeutique des sciences; mais, dans le développement de la raison humaine, on n'y arrive qu'en dernier lieu : on n'y arrive que quand la science est déjà achevée depuis longtemps et qu'elle n'attend plus que la dernière main pour atteindre le [plus haut degré d'] exactitude et de perfection. En effet, il faut déjà avoir une connaissance assez approfondie des choses pour [être en état d'] indiquer les règles d'après lesquelles on en peut constituer une science.

La logique générale est ou pure ou appliquée. Dans la logique pure, nous faisons abstraction de toutes les conditions empiriques sous lesquelles s'exerce notre entendement, par exemple de l'influence des sens, du jeu de l'imagination, des lois de la mémoire, de la puissance de l'habitude, de l'inclination, etc., par conséquent aussi des sources de nos préjugés, et même en général de toutes les causes d'où sortent ou peuvent être supposées sortir certaines connaissances, parce qu'elles n'ont trait à l'entendement que dans certaines circonstances de son application et que, pour connaître ces circonstances, l'expérience est nécessaire. Une logique *générale* mais *pure* ne s'occupe donc que des principes *à priori*; elle est un *canon de l'entendement* et de la raison, mais seulement par rapport à ce qu'il y a de formel dans leur usage, quel qu'en soit d'ailleurs le contenu (qu'il soit empirique ou transcendantal). La logique *générale* est *appliquée*, lorsqu'elle a pour objet les règles de l'usage de l'entendement sous les conditions subjectives et empiriques que nous enseigne la psychologie. Elle a donc [aussi] des principes empiriques, bien qu'elle soit générale à ce titre qu'elle considère l'usage de l'entendement sans distinction d'objet. Aussi n'est-elle ni un canon de l'entendemen en général, ni un organon de sciences particulières, mais seulement un catharticon de l'entendement commun.

Il faut donc, dans la logique générale, séparer entièrement la partie qui doit former la théorie pure de la raison

de celle qui constitue la logique appliquée (mais toujours générale). La première seule est proprement une science, mais courte et aride, telle, en un mot, que l'exige l'exposition scolastique d'une théorie élémentaire de l'entendement. Dans cette science, les logiciens doivent donc toujours avoir en vue les deux règles suivantes :

1°) Comme logique générale, elle fait abstraction de tout le contenu de la connaissance de l'entendement, et de la diversité de ses objets, et elle n'a à s'occuper que de la simple forme de la pensée.

2°) Comme logique pure, elle n'a point de principes empiriques; par conséquent (bien qu'on se persuade parfois le contraire), elle ne tire rien de la psychologie, qui ne saurait avoir aucune influence sur le canon de l'entendement. Elle est une doctrine démontrée, et tout doit y être parfaitement certain *à priori*.

Quant à la logique que j'appelle appliquée (contrairement au sens ordinaire de cette expression, qui désigne certains exercices dont la logique pure fournit la règle), elle représente l'entendement et les règles de son usage nécessaire *in concreto*, c'est-à-dire en tant qu'il est soumis aux conditions contingentes du sujet, lesquelles peuvent lui être contraires ou favorables et ne sont jamais données qu'empiriquement. Elle traite de l'attention, de ses obstacles et de ses effets, de l'origine de l'erreur, de l'état de doute, de scrupule, de conviction, etc. Entre la logique générale et pure et elle il y a le même rapport qu'entre la morale pure, qui contient uniquement les lois morales nécessaires d'une volonté libre en général, et l'éthique proprement dite [théorie des vertus] qui examine ces lois par rapport aux obstacles qu'elles rencontrent dans les sentiments, les inclinations et les passions auxquelles les hommes sont plus ou moins soumis. Celle-ci ne saurait jamais constituer une véritable science, une science démontrée, parce que, comme la logique appliquée, elle a besoin de principes empiriques et psychologiques.

II

De la logique transcendantale.

La logique générale fait abstraction, comme nous l'avons indiqué, de tout contenu de la connaissance, c'est-à-dire de tout rapport de la connaissance à l'objet, et elle n'envisage que la forme logique des connaissances dans leurs rapports entre elles, c'est-à-dire la forme de la pensée en général. Mais, comme il y a des intuitions pures aussi bien que des intuitions empiriques (ainsi que le prouve l'esthétique transcendantale), on pourrait bien trouver aussi une différence entre une pensée pure et une pensée empirique des objets. Dans ce cas, il y aurait une logique où l'on ne ferait pas abstraction de tout contenu de la connaissance; car celle qui contiendrait uniquement les règles de la pensée pure d'un objet exclurait toutes ces connaissances dont le contenu serait empirique. Cette logique rechercherait aussi l'origine de nos connaissances des objets, en tant qu'elle ne peut être attribuée à ces objets mêmes, tandis que la logique générale n'a point à s'occuper de cette origine de la connaissance, et qu'elle se borne à examiner les représentations, qu'elles soient en nous originairement *à priori*, ou qu'elles nous soient seulement données empiriquement, et cela au point de vue des lois suivant lesquelles l'entendement les emploie et les relie entre elles, lorsqu'il pense. Elle s'occupe donc uniquement de la forme que l'entendement peut leur donner, de quelque source d'ailleurs qu'elles puissent découler.

Je fais ici une remarque qui a son importance pour toutes les considérations qui vont suivre, et qu'il ne faut pas perdre de vue; c'est que le nom de transcendantal ne convient point à toute connaissance *à priori*, mais seulement à celle par laquelle nous connaissons que certaines représentations (intuitions ou concepts) sont appliquées ou possibles simplement *à priori*, (et comment elles le sont).

([Cette expression de transcendantale désigne] la possibilité de la connaissance et son usage *à priori.*) Ainsi, ni l'espace, ni aucune détermination géométrique *à priori* de l'espace ne sont des représentations transcendantales; la connaissance de l'origine non empirique de ces représentations, et la possibilité qu'elles ont néanmoins de se rapporter *à priori* à des objets d'expérience peuvent seules être appelées transcendantales. De même, l'application de l'espace à des objets en général serait transcendantale; mais bornée simplement aux objets des sens, elle est empirique. La différence du transcendantal et de l'empirique n'appartient donc qu'à la critique des connaissances et ne concerne point le rapport de ces connaissances à leur objet.

Dans la présomption qu'il y a peut-être des concepts qui peuvent se rapporter *à priori* à des objets, non comme intuitions pures ou sensibles, mais seulement comme actes de la pensée pure, et qui par conséquent sont bien des concepts, mais des concepts dont l'origine n'est ni empirique ni esthétique, nous nous faisons d'avance l'idée d'une science de l'entendement pur et de la connaissance rationnelle par laquelle nous pensons des objets tout à fait *à priori.* Une telle science, qui déterminerait l'origine, l'étendue et la valeur objective de ces connaissances, devrait porter le nom de logique transcendantale; car, en même temps qu'elle n'aurait affaire qu'aux lois de l'entendement et de la raison, elle ne se rapporterait qu'à des objets *à priori,* et non, comme la logique générale, aux connaissances empiriques ou pures sans distinction.

III

De la division de la Logique générale en Analytique et Dialectique.

Qu'est-ce que la vérité ? C'est avec cette vieille et fameuse question que l'on pensait pousser à bout les logiciens et que l'on cherchait à les prendre forcément en flagrant

délit de verbiage ou à leur faire avouer leur ignorance, et par conséquent la vanité de tout leur art. La définition nominale de la vérité suivant laquelle elle est l'accord de la connaissance avec son objet, est ici admise et supposée; mais on veut savoir quel est le critère général et certain de la vérité de toute connaissance.

C'est déjà une grande et infaillible preuve de sagesse et de lumières que de savoir ce qu'on doit raisonnablement demander. En effet, si la question est absurde en soi et appelle des réponses oiseuses, non seulement elle couvre de honte celui qui la fait, mais elle a aussi parfois cet inconvénient de porter à des réponses absurdes l'auditeur qui n'y prend pas garde, et de donner ainsi le ridicule spectacle de deux personnes, dont l'une trait le bouc (comme disaient les anciens), tandis que l'autre tient une passoire.

Si la vérité consiste dans l'accord d'une connaissance avec son objet, cet objet doit être par là même distingué de tout autre; car une connaissance est fausse quand elle ne s'accorde pas avec l'objet auquel elle se rapporte, contînt-elle d'ailleurs des idées applicables à d'autres objets. D'un autre côté, un critérium universel de la vérité serait celui qui pourrait s'appliquer à toutes les connaissances, sans distinction de leurs objets. Mais, puisqu'on y ferait abstraction de tout contenu de la connaissance (de son rapport à son objet), et que la vérité porte précisément sur ce contenu, il est clair qu'il est tout à fait impossible et absurde de demander une marque distinctive de la vérité de ce contenu des connaissances, et qu'on ne saurait trouver un signe suffisant à la fois et universel de la vérité. Et, comme le contenu d'une connaissance a été nommé plus haut sa matière, il est juste de dire qu'il n'y a point de critérium universel à chercher pour la vérité de la connaissance quant à la matière, parce que c'est contradictoire en soi.

Pour ce qui est de la connaissance considérée simplement dans la forme (abstraction faite de tout contenu), il est clair qu'une logique, en exposant les règles universelles et nécessaires de l'entendement, fournit dans ces règles même des critères de la vérité. Tout ce qui con-

tredit ces règles est faux, puisque l'entendement s'y met en contradiction avec les règles générales de sa pensée, c'est-à-dire avec lui-même. Mais ces critères ne concernent que la forme de la vérité, c'est-à-dire de la pensée en général; et s'ils sont, à ce titre, tout à fait exacts, ils ne sont pas suffisants. En effet, une connaissance peut fort bien être tout à fait conforme à la forme logique, c'est-à-dire ne pas se contredire elle-même, et cependant contredire encore l'objet. Le critère simplement logique de la vérité, à savoir l'accord d'une connaissance avec les lois universelles et formelles de l'entendement et de la raison, est donc bien la condition *sine qua non* et par conséquent négative de toute vérité; mais la logique ne saurait aller plus loin, et aucune pierre de touche ne pourrait lui faire découvrir l'erreur qui n'atteint pas la forme, mais le contenu.

Or la logique générale décompose toute l'œuvre formelle de l'entendement et de la raison dans ses éléments et elle les présente comme les principes de toute appréciation logique de notre connaissance. Cette partie de la logique peut donc être nommée analytique, et elle est la pierre de touche, du moins négative, de la vérité, puisqu'il faut d'abord contrôler et juger d'après ses règles la forme de toute connaissance, avant d'en examiner le contenu, pour savoir si, par rapport à l'objet, elle contient quelque vérité positive. Mais, comme la simple forme de la connaissance, si bien d'accord qu'elle puisse être avec les lois logiques, ne suffit pas, loin de là, pour décider de la vérité matérielle (objective) de la connaissance, personne ne peut se hasarder à juger des objets sur la foi de la logique. Avant d'en affirmer quelque chose, il faut en avoir entrepris en dehors de la logique une étude approfondie, sauf à en demander ensuite aux lois logiques l'usage et l'enchaînement au sein d'un tout systématique, ou mieux, à les éprouver simplement d'après ces lois. Cependant, il y a quelque chose de si séduisant dans la possession de cet art précieux qui consiste à donner à toutes nos connaissances la forme de l'entendement, si vide et si pauvre d'ailleurs qu'en puisse être le contenu, que cette logique générale, qui n'est qu'un canon pour

le jugement, devient en quelque sorte un organon dont on se sert pour en tirer réellement, du moins en apparence, des assertions objectives; mais cet usage est dans le fait un abus. La logique générale, prise aussi pour organon, prend le nom de dialectique.

Quelque différente que soit l'idée que les anciens se faisaient de la science et de l'art qu'ils désignaient par ce mot, on peut certainement conclure de l'usage qu'ils faisaient réellement de la dialectique, qu'elle n'était autre chose pour eux que la logique de l'apparence. C'était en effet un art sophistique de donner à son ignorance ou même à ses artifices calculés l'apparence de la vérité, de manière à imiter cette méthode de construction que prescrit la logique en général et à en mettre la topique à contribution pour faire passer les plus vaines allégations. Or c'est une remarque non moins utile que certaine que la logique générale, *considérée comme organon*, est toujours une logique de l'apparence, c'est-à-dire toujours dialectique. En effet, comme elle ne nous enseigne rien au sujet du contenu de la connaissance, mais qu'elle se borne à exposer les conditions formelles de l'accord de la connaissance avec l'entendement, et que ces conditions sont d'ailleurs tout à fait indifférentes relativement aux objets, la prétention de se servir de cette logique comme d'un instrument (d'un organon) pour élargir et étendre ses connaissances, ou, du moins, en avoir l'air, cette prétention ne peut aboutir qu'à un pur verbiage, par lequel on affirme avec quelque apparence ou l'on nie à son choix tout ce que l'on veut.

Un tel enseignement est à tous égards contraire à la dignité de la philosophie. Aussi, si l'on a appliqué le nom de dialectique à la logique, c'est en ce sens qu'elle est *une critique de l'apparence* dialectique, et c'est en ce sens aussi que nous le voudrions voir pris ici.

IV

De la division de la logique transcendantale en analytique et dialectique transcendantales.

Dans la logique transcendantale, nous isolons l'entendement (comme dans l'esthétique transcendantale nous avons isolé la sensibilité), et nous ne prenons de notre connaissance que la partie de la pensée qui a uniquement son origine dans l'entendement. Mais l'usage de cette connaissance pure suppose cette condition, que des objets auxquels elle puisse s'appliquer nous soient donnés dans l'intuition. En effet, sans intuition, toute notre connaissance manque d'objets, et elle est alors entièrement vide. La partie de la logique transcendantale qui expose les éléments de la connaissance pure de l'entendement et les principes sans lesquels aucun objet en général ne peut être pensé est l'analytique transcendantale. Elle est en même temps une logique de la vérité. En effet, aucune connaissance ne peut être en contradiction avec cette logique sans perdre aussitôt tout contenu, c'est-à-dire tout rapport à quelque objet, par conséquent, toute vérité. Mais comme il est très attrayant, très séduisant de se servir de ces connaissances et de ces principes purs de l'entendement sans tenir compte de l'expérience, ou même en sortant des limites de l'expérience, qui seule peut nous fournir la matière à laquelle s'appliquent ces concepts purs, l'entendement court alors le risque de faire, à l'aide de vains sophismes, un usage matériel des principes simplement formels de l'entendement pur, et de prononcer indistinctement sur des objets qui ne nous sont pas donnés et qui peut-être ne peuvent l'être d'aucune manière. Si donc la logique ne doit être proprement qu'un canon servant à juger l'usage empirique des concepts de l'entendement, c'est en abuser que de vouloir lui accorder la valeur d'un organon d'un usage universel et illimité, et que de se hasarder, avec le seul entendement pur, à

porter des jugements synthétiques sur des objets en général et à prononcer ainsi ou à décider à leur égard. C'est alors que l'usage de l'entendement pur serait dialectique. La seconde partie de la logique transcendantale doit donc être une critique de cette apparence dialectique ; elle porte le titre de dialectique transcendantale, non pas comme art de susciter dogmatiquement une apparence de ce genre (cet art, malheureusement trop répandu, de la fantasmagorie philosophique), mais comme critique de l'entendement et de la raison dans leur usage hyperphysique, critique ayant pour but de découvrir la fausse apparence qui couvre leurs vaines prétentions et de borner cette ambition, qui se flatte de trouver et d'étendre la connaissance uniquement à l'aide de lois transcendantales, à juger et à contrôler seulement l'entendement pur et à le prémunir contre les illusions sophistiques.

PREMIÈRE DIVISION

ANALYTIQUE TRANSCENDANTALE

Cette analytique est la décomposition de toute notre connaissance *à priori* dans les éléments de la connaissance pure de l'entendement. Il faut dans ce travail avoir égard aux points suivants : 1° que les concepts soient purs et non empiriques ; 2° qu'ils n'appartiennent pas à l'intuition et à la sensibilité, mais à la pensée et à l'entendement ; 3° que ce soient des concepts élémentaires, distincts [à ce titre] des concepts dérivés ou composés des concepts élémentaires ; 4° que la table en soit complète et qu'ils embrassent tout le champ de l'entendement pur. Or, pour que l'on puisse attribuer avec certitude cette intégralité à une science, il ne suffit pas qu'elle se présente comme un agrégat effectué par simples tâtonnements : elle n'est possible qu'au moyen d'une *idée du tout* de la connaissance *à priori* due à l'entendement, et par la division, précise par là même, des concepts qui la constituent, en un mot au moyen de leur *liaison en un système.* L'entendement pur ne se distingue pas seulement de tout élément empirique, mais encore de toute sensibilité. Il forme donc une unité qui existe par elle-même, qui se suffit par elle-même, et qui ne peut être augmentée par aucune addition d'un élément étranger. Aussi l'ensemble de sa connaissance constitue-t-il un système qui se ramène à une idée et peut être déterminé par elle, et dont la perfection et l'organisation peuvent servir de pierre de touche à la légitimité et à la valeur de tous les éléments de connaissance qui y entrent. Toute cette [première] partie de la logique transcendantale se divise en deux *livres*, dont le premier contient les *concepts*, et le second les *principes* de l'entendement pur.

LIVRE PREMIER

Analytique des concepts.

Sous le nom d'analytique des concepts, je n'entends pas l'analyse de ces concepts ou cette méthode, usitée dans les recherches philosophiques, qui consiste à décomposer dans les éléments qu'ils contiennent les concepts qui se présentent et à les éclaircir ainsi ; j'entends la *décomposition*, jusqu'ici peu tentée, de la faculté même de l'entendement, pour examiner la possibilité des concepts *à priori* en les cherchant uniquement dans l'entendement, comme dans leur vraie terre natale, et en analysant l'usage pur de cette faculté en général. En effet, c'est là l'œuvre propre d'une philosophie transcendantale ; le reste est l'étude logique des concepts [telle qu'elle a lieu] dans la philosophie en général. Nous poursuivrons donc les concepts purs jusque dans leurs premiers germes ou leurs premiers rudiments, lesquels résident préliminairement au sein de l'entendement humain, jusqu'à ce qu'enfin l'expérience leur donne l'occasion de se développer et qu'affranchis par ce même entendement des conditions empiriques qui leur sont inhérentes, ils soient exposés dans toute leur pureté.

CHAPITRE I

Du fil conducteur servant à découvrir tous les concepts purs de l'entendement.

Lorsqu'on met en jeu une faculté de connaître, alors, suivant les différentes circonstances, se produisent divers concepts qui révèlent cette faculté et dont on peut faire une liste plus ou moins étendue, suivant qu'on a mis à les examiner plus ou moins de temps et de pénétration. Mais quand cette recherche est-elle achevée? c'est ce qu'il est impossible de déterminer avec certitude en suivant cette méthode en quelque sorte mécanique. Aussi, les concepts que l'on ne découvre ainsi qu'à l'occasion se présentent sans aucun ordre et sans aucune unité systématique. On finit seulement par les grouper suivant certaines ressemblances et par les disposer en séries suivant la grandeur de leur contenu, en allant des simples aux composés ; mais ces séries, bien que disposées d'une certaine manière méthodiquement, n'ont pourtant rien de systématique.

La philosophie transcendantale a l'avantage, mais aussi l'obligation de rechercher ses concepts suivant un principe, parce qu'ils sortent purs et sans mélange de l'entendement comme d'une unité absolue et que par conséquent ils sont nécessairement enchaînés d'eux-mêmes suivant un concept ou une idée. Un tel enchaînement nous fournit une règle d'après laquelle nous pouvons déterminer *à priori* la place de chaque concept pur de l'entendement et l'intégrité de leur ensemble, deux choses qui, autrement, dépendraient du caprice ou du hasard.

PREMIÈRE SECTION

DE L'USAGE LOGIQUE DE L'ENTENDEMENT EN GÉNÉRAL

L'entendement a été défini plus haut d'une manière purement négative : une faculté de connaître non sensible. Or nous ne pouvons avoir aucune intuition en dehors de la sensibilité. L'entendement n'est donc pas une faculté d'intuition. Mais, l'intuition mise à part, il n'y a pas d'autre moyen de connaître que les concepts. La connaissance de tout entendement, du moins de l'entendement humain, est donc une connaissance par concepts, non intuitive, mais discursive. Toutes les intuitions, en tant que sensibles, reposent sur des affections, mais les concepts supposent des fonctions. J'entends par fonction l'unité de l'acte qui consiste à réunir diverses représentations sous une représentation commune. Les concepts reposent donc sur la spontanéité de la pensée, de même que les intuitions sensibles sur la réceptivité des impressions. L'entendement ne peut faire de ces concepts d'autre usage que de juger par leur moyen. Or comme, excepté l'intuition, aucune représentation ne se rapporte immédiatement à l'objet, un concept ne se rapporte jamais immédiatement à un objet, mais à quelque autre représentation de cet objet (qu'elle soit une intuition, ou déjà un concept). Le jugement est donc la connaissance médiate d'un objet, par conséquent la représentation d'une représentation de cet objet. Dans tout jugement il y a un concept qui en embrasse une pluralité d'autres et qui, parmi eux, comprend aussi une représentation donnée, laquelle enfin se rapporte immédiatement à l'objet. Ainsi, dans ce jugement : *tous les corps sont divisibles*, le concept du divisible se rapporte à divers autres concepts; mais, entre eux, il se rapporte particulièrement à celui de corps, lequel, à son tour, se rapporte à certains phénomènes qui se présentent en nous. Ainsi ces objets sont médiatement représentés par le concept de la

divisibilité. Tous les jugements sont donc des fonctions [qui consistent à ramener] nos représentations à l'unité, en substituant à une représentation immédiate une représentation plus élevée qui contient la première avec beaucoup d'autres, et qui sert à la connaissance de l'objet, de sorte que beaucoup de connaissances possibles se trouvent réunies en une seule. Comme nous pouvons ramener tous les actes de l'entendement à des jugements, *l'entendement* en général peut être représenté comme *une faculté de juger*. En effet, d'après ce qui a été dit précédemment, il est une faculté de penser. Or penser, c'est connaître par concepts, et les concepts, comme prédicats de jugements possibles, se rapportent à quelque représentation d'un objet encore indéterminé. Ainsi le concept du corps signifie quelque chose, par exemple un métal, qui peut être connu par ce concept. Il n'est donc un concept qu'à la condition de contenir d'autres représentations au moyen desquelles il peut se rapporter à des objets. Il est donc le prédicat d'un jugement possible, de celui-ci par exemple : tout métal est un corps. On trouvera donc toutes les fonctions de l'entendement, si l'on parvient à déterminer d'une manière complète les fonctions de l'unité dans les jugements. Or la section suivante va montrer que cela est très réalisable.

DEUXIÈME SECTION

§ 9.

De la fonction logique de l'entendement dans les jugements.

Si l'on fait abstraction de tout contenu d'un jugement en général et que l'on n'y envisage que la simple forme de l'entendement, on trouve que la fonction de la pensée dans le jugement peut être ramenée à quatre titres, dont chacun contient trois moments. Ils sont parfaitement représentés dans le tableau suivant :

1

Quantité des jugements.

Universels.
Particuliers.
Singuliers.

2

Qualité.

Affirmatifs.
Négatifs.
Indéfinis.

3

Relation.

Catégoriques.
Hypothétiques.
Disjonctifs.

4

Modalité.

Problématiques.
Assertoriques.
Apodictiques.

Comme cette division semble s'écarter sur quelques points, à la vérité non essentiels, de la technique ordinaire des logiciens, les observations suivantes ne seront pas inutiles pour prévenir un malentendu menaçant.

1. Les logiciens disent avec raison que si l'on regarde l'usage des jugements dans les raisonnements, on peut traiter les jugements singuliers comme des jugements universels. En effet, précisément parce qu'ils n'ont pas d'extension, leur prédicat ne peut être rapporté simplement à une partie de ce que contient le concept du sujet et être exclu du reste. Il s'applique donc à tout ce concept sans exception, comme s'il s'agissait d'un concept général, à toute l'extension duquel conviendrait le prédicat. Mais si nous comparons un jugement singulier avec un jugement général à titre simplement de connaissance et au point de vüe de la quantité, [nous voyons que] le premier est au second ce que l'unité est à l'infinité, et que, par conséquent, il en est par lui-même essentiellement distinct. Si donc j'estime un jugement singulier (*judicium singulare*), non seulement quant à sa valeur intrinsèque, mais encore, comme connaissance en général, au point de vue de la quantité qu'il a relativement à d'autres connaissances, il est absolument distinct des

jugements généraux (*judicia communia*) et mérite une place particulière dans un tableau complet des moments de la pensée en général (bien que, sans doute, il ne l'ait pas dans une logique restreinte à l'usage des jugements considérés dans leurs rapports réciproques).

2. De même, dans une logique transcendantale il faut distinguer les *jugements indéfinis* des *jugements affirmatifs,* bien que, dans la logique générale, ils soient mis au même rang et ne constituent pas une subdivision particulière. Cette dernière, en effet, fait abstraction de tout contenu dans le prédicat (alors même qu'il est négatif), et considère seulement s'il convient au sujet ou s'il lui est opposé. La première, au contraire, envisage aussi le jugement quant à sa valeur ou au contenu de cette affirmation logique, qui se fait au moyen d'un prédicat purement négatif, et elle cherche ce que cette affirmation fait gagner à l'ensemble de la connaissance. Si je disais de l'âme qu'elle n'est pas mortelle, j'écarterais du moins une erreur par un jugement négatif. Or, en avançant cette proposition, que l'âme n'est pas mortelle, j'ai bien réellement affirmé au point de vue de la forme logique, puisque j'ai placé l'âme dans la catégorie indéterminée des êtres immortels. Mais, comme ce qui est mortel forme une partie du cercle entier des êtres possibles, et que ce qui est immortel forme l'autre, je n'ai dit rien autre chose par ma proposition, sinon que l'âme fait partie du nombre indéfini des êtres qui restent, lorsqu'on a mis à part tout ce qui est mortel. La sphère indéfinie de tout le possible n'est limitée par là qu'en ce qu'on en a écarté tout ce qui est mortel et qu'on a placé l'âme dans la circonscription restante. Cette circonscription reste toujours indéfinie, malgré l'exclusion faite, et l'on en pourrait retrancher encore un plus grand nombre de parties, sans que pour cela le concept de l'âme y gagnât le moins du monde et fût déterminé affirmativement. Ces jugements, indéfinis par rapport à la sphère logique, sont donc en réalité purement limitatifs relativement au contenu de la connaissance en général; et, à ce titre, le tableau transcendantal de tous les moments de la pensée dans les jugements ne doit pas les omettre,

car la fonction qu'y exerce ici l'entendement pourrait bien avoir de l'importance dans le champ de sa connaissance pure *à priori*.

3. Tous les rapports de la pensée dans les jugements sont ceux : a. du prédicat au sujet, b. du principe à la conséquence, c. de la connaissance divisée à tous les membres de la division. Dans la première espèce de jugements, il n'y a en jeu que deux concepts, et, dans la seconde, deux jugements; dans la troisième on considère plusieurs jugements dans leurs rapport entre eux. Cette proposition hypothétique : s'il y a une justice parfaite, le méchant sera puni, implique proprement le rapport de deux propositions · il y a une justice parfaite; le méchant sera puni. Il n'est pas ici question de savoir si ces deux propositions sont vraies en soi. La conséquence est la seule chose à laquelle on pense dans ce jugement. Enfin, le jugement disjonctif implique un rapport entre deux ou plusieurs propositions, qui n'est pas un rapport de conséquence, mais un rapport d'opposition logique, en ce sens que la sphère de l'un exclut celle de l'autre, et en même temps cependant un rapport de communauté, en ce sens que les diverses propositions réunies remplissent la sphère de la connaissance en question. Il implique donc un rapport entre les parties de la sphère d'une connaissance, puisque la sphère de chaque partie sert de complément à la sphère de la connaissance qui donne lieu à la disjonction. Si je dis, par exemple, que le monde existe, soit par l'effet d'un aveugle hasard, soit en vertu d'une nécessité intérieure, soit par une cause extérieure, chacune de ces propositions forme une partie de la sphère de la connaissance possible relativement à l'existence d'un monde en général, et toutes ensemble forment la sphère entière. Exclure la connaissance de l'une de ces sphères, c'est la placer dans l'une des autres, et, au contraire, la placer dans une sphère, c'est l'exclure de toutes les autres. Il y a donc, dans un jugement disjonctif, une certaine communauté de connaissances, qui consiste en ce qu'elles s'excluent réciproquement, mais en déterminant par là même *dans l'ensemble* la véritable connaissance, puisque réunies elles constituent le contenu total d'une unique connais-

sance donnée. Et voilà tout ce que je crois nécessaire de faire remarquer pour [l'intelligence de] la suite.

4. La modalité des jugements est une fonction tout à fait particulière, qui a ce caractère distinctif de n'entrer pour rien dans le contenu des jugements (car, en dehors de la quantité, de la qualité et de la relation, il n'y a plus rien qui forme le contenu d'un jugement), mais de ne concerner que la valeur de la copule relativement à la pensée en général. Les jugements sont *problématiques* lorsque l'on admet l'affirmation ou la négation comme simplement *possible* (arbitraire); *assertoriques*, lorsqu'elle est considérée comme *réelle* (vraie) ; *apodictiques*, quand on la regarde comme *nécessaire* [1]. Ainsi, les deux jugements dont la relation constitue le jugement hypothétique (*antecedens et consequens*) et ceux qui par leur action réciproque (comme membres de la division) forment le jugement disjonctif, ne sont tous que problématiques. Dans l'exemple cité plus haut, cette proposition : il y a une justice parfaite, n'est pas prononcée assertoriquement, mais pensée seulement comme un jugement arbitraire, qui peut être admis par quelqu'un, et il n'y a que la conséquence qui soit assertorique. Aussi les jugements de cette sorte peuvent-ils être manifestement faux, et pourtant, pris problématiquement, servir de conditions à la connaissance de la vérité. Ainsi ce jugement : *le monde est l'effet d'un aveugle hasard*, n'a, dans le jugement disjonctif, qu'une signification problématique, c'est-à-dire que quelqu'un pourrait l'admettre pour un moment ; et pourtant (comme indication d'une fausse route dans le nombre de toutes celles qu'on peut suivre), il sert à trouver le vrai chemin. La proposition problématique est donc celle qui n'exprime qu'une possibilité logique (qui n'est point objective), c'est-à-dire un libre choix qu'on pourrait en faire comme valable, ou un acte purement arbitraire en vertu duquel on l'admettrait dans l'entendement. La proposition assertorique énonce une réalité ou une vérité

1. Comme si la pensée était, dans le premier cas, une fonction de l'*entendement ;* dans le second, du *jugement ;* dans le troisième, de la *raison*. Cette remarque se trouvera éclaircie par la suite.

logique; c'est ainsi que dans un raisonnement hypothétique l'antécédent est problématique dans la majeure, et assertorique dans la mineure ; elle montre que la proposition est déjà liée à l'entendement en vertu de ses lois. La proposition apodictique conçoit l'assertorique comme étant déterminée par ces lois mêmes de l'entendement, et par conséquent comme étant affirmative *à priori ;* elle exprime de cette manière une nécessité logique. Or comme tout ici s'incorpore successivement à l'entendement, de telle manière que l'on juge d'abord une certaine chose problématiquement, qu'on l'accepte ensuite assertoriquement comme vraie, et qu'on l'affirme enfin comme inséparablement liée à l'entendement, c'est-à-dire comme nécessaire et apodictique, on peut regarder les trois fonctions de la modalité comme autant de moments de la pensée en général.

TROISIÈME SECTION

§ 10.

Des concepts purs de l'entendement ou des catégories.

La logique générale, comme il a déjà été dit plusieurs fois, fait abstraction de tout contenu de la connaissance et elle attend que les représentations lui soient données d'ailleurs, d'où que ce soit, pour les convertir d'abord en concepts, ce qu'elle fait au moyen de l'analyse. La logique transcendantale, au contraire, trouve devant elles une diversité d'éléments sensibles *à priori* que l'esthétique transcendantale lui fournit et qui donnent une matière aux concepts purs de l'entendement; sans cette matière elle n'aurait point de contenu, et serait par conséquent tout à fait vide. Or l'espace et le temps renferment sans doute un divers de l'intuition pure *à priori*, mais ils n'en font pas moins partie des conditions de la réceptivité de notre esprit, c'est-à-dire des conditions sans lesquelles il ne

peut recevoir de représentations des objets, et qui par conséquent en doivent nécessairement aussi affecter le concept. Mais la spontanéité de notre pensée exige pour faire une diversité de cette connaissance qu'elle soit d'abord parcourue, recueillie et liée de quelque façon. J'appelle cet acte synthèse.

J'entends donc par *synthèse*, dans le sens le plus général de ce mot, l'acte qui consiste à ajouter diverses représentations les unes aux autres et à en réunir la diversité en une connaissance. Cette synthèse est pure, quand la diversité n'est pas donnée empiriquement, mais *à priori* (comme celle qui est donnée dans l'espace et dans le temps). Nos représentations doivent être données antérieurement à l'analyse qu'on en peut faire, et aucun concept ne peut se former analytiquement *quant à son contenu.* Sans doute la synthèse d'une diversité (qu'elle soit donnée empiriquement ou *à priori*) produit d'abord une connaissance qui peut être au début grossière et confuse, et qui par conséquent a besoin d'analyse ; mais elle n'en est pas moins proprement l'acte qui rassemble les éléments [de manière à en constituer] des connaissances et qui les réunit pour en former un certain contenu. Elle est donc la première chose sur laquelle nous devions porter notre attention, lorsque nous voulons juger de l'origine de notre connaissance.

La synthèse en général, comme nous le verrons plus tard, est le simple effet de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction de l'âme, aveugle mais indispensable, sans laquelle nous n'aurions aucune espèce de connaissance, mais dont nous n'avons que très rarement conscience. Mais l'acte qui consiste à ramener *cette synthèse à des concepts* est une fonction qui appartient à l'entendement, et par laquelle il nous procure d'abord la connaissance dans le sens propre de ce mot.

La *synthèse pure, représentée d'une manière générale,* donne le concept pur de l'entendement. J'entends par là cette synthèse qui repose sur un principe d'unité synthétique *à priori;* ainsi notre numération (cela est surtout remarquable quand il s'agit de nombres élevés), est une synthèse qui se fait *suivant des concepts,* puisqu'elle a lieu

d'après un principe commun d'unité (par exemple celui de la dizaine). L'unité dans la synthèse est donc nécessaire sous ce concept.

Il y a une opération qui consiste à ramener par voie d'analyse diverses représentations à un concept (c'est celle dont s'occupe la logique générale) : mais ce ne sont pas les représentations, c'est la *synthèse pure* des représentations que la logique transcendantale enseigne à ramener à des concepts. La première chose qui doit être donnée pour que la connaissance *à priori* d'un objet quelconque devienne possible, c'est *la diversité* des intuitions pures ; la seconde est *la synthèse* que l'imagination opère dans cette diversité, mais qui ne donne encore aucune connaissance. Les concepts qui donnent *l'unité* à cette synthèse pure et qui consistent uniquement dans la représentation de cette unité synthétique nécessaire forment la troisième chose nécessaire à la connaissance d'un objet, et reposent sur l'entendement.

La même fonction qui donne l'unité aux diverses représentations *dans un jugement,* donne aussi l'unité à la simple synthèse des représentations diverses *dans une intuition,* et c'est cette unité qui, prise d'une manière générale, s'appelle un concept pur de l'entendement. Ainsi le même entendement qui, au moyen de l'unité analytique, a produit dans les concepts la forme logique du jugement, introduit aussi, par la même opération, au moyen de l'unité synthétique des éléments divers de l'intuition en général, un contenu transcendantal dans ses représentations, et c'est pourquoi elles s'appellent des concepts purs de l'entendement, qui s'appliquent *à priori* à des objets, ce que ne peut faire la logique générale.

D'après cela, il y aura autant de concepts purs de l'entendement s'appliquant *à priori* à des objets d'intuition, qu'il y avait, d'après la table précédente, de fonctions logiques dans tous les jugements possibles ; car ces fonctions épuisent entièrement l'entendement et en mesurent exactement la puissance. Nous donnerons à ces concepts, suivant le langage d'Aristote, le nom de catégories, puisque notre dessein est identique au sien dans son origine, bien qu'il s'en éloigne beaucoup dans l'exécution.

TABLE DES CATÉGORIES

1° *Quantité.*

Unité.
Pluralité.
Totalité.

2° *Qualité.*

Réalité.

Négation.

Limitation.

3° *Relation.*

Substance et accident (*substantia* et *accidens*).
Causalité et dépendance (cause et effet).
Communauté (action réciproque entre l'agent et le patient).

4° *Modalité.*

Possibilité — Impossibilité.
Existence — Non-existence.
Nécessité — Contingence.

Telle est la liste de tous les concepts originairement purs de la synthèse, qui sont contenus *à priori* dans l'entendement et qui lui valent le nom d'entendement pur. C'est uniquement grâce à eux qu'il peut comprendre quelque chose dans les éléments divers de l'intuition, c'est-à-dire en penser l'objet. Cette division est systématiquement dérivée d'un principe commun, à savoir de la faculté de *juger* (qui est la même chose que la faculté de penser): ce n'est point une rapsodie résultant d'une recherche de concepts purs faite au hasard, mais dont l'énumération ne saurait jamais être certainement complète, puisqu'on la conclut seulement par induction sans jamais songer à se demander pourquoi ce sont précisément ces concepts et non point d'autres qui sont inhérents à l'entendement pur. C'était un dessein digne d'un esprit aussi pénétrant qu'Aristote que celui de rechercher ces concepts fondamentaux. Mais, comme il ne suivait aucun principe, il les recueillit comme ils se présentaient à lui, et en rassembla d'abord dix qu'il appela *catégories* (prédicaments). Dans

la suite, il crut en avoir trouvé encore cinq, qu'il ajouta aux précédents sous le nom de post-prédicaments. Mais sa liste n'en resta pas moins incomplète. En outre, on y trouve quelques modes de la sensibilité pure (*quando, ubi, situs,* ainsi que *prius, simul*) et même un concept empirique (*motus*) qui ne devraient pas figurer dans ce registre généalogique de l'entendement; on y trouve aussi des concepts dérivés (*actio, passio*) mêlés aux concepts primitifs, et d'un autre côté quelques-uns de ceux-ci manquent complètement.

Au sujet de ces derniers concepts, il faut encore remarquer que les catégories, étant les vrais *concepts primitifs* de l'entendement humain, sont par là même la souche de *concepts dérivés* qui ne sont pas moins purs et dont il est impossible de ne pas tenir compte dans un système complet de philosophie transcendantale, mais que, dans cet essai purement critique, je puis me contenter de mentionner.

Qu'il me soit permis de nommer ces concepts purs, mais dérivés, de l'entendement les *prédicables* de l'entendement pur (par opposition aux prédicaments). Dès qu'on a les concepts originaires et primitifs, il est facile d'y ajouter les concepts dérivés et secondaires, et de dessiner entièrement l'arbre généalogique de l'entendement pur. Comme je n'ai point à m'occuper ici de la complète exécution du système, mais seulement des principes de ce système, je réserve ce complément pour un autre travail. Mais on peut assez aisément atteindre ce but en prenant les manuels d'ontologie et en ajoutant, par exemple, à la catégorie de causalité, les prédicables de la force, de l'action, de la passion ; à la catégorie de la communauté, ceux de la présence, de la résistance; aux prédicaments de la modalité, les prédicables de la naissance, de la fin, du changement, etc. Les catégories combinées avec les modes de la sensibilité pure, ou même entre elles, fournissent une grande quantité de concepts dérivés *à priori*, qu'il ne serait pas sans utilité et sans intérêt de signaler et d'exposer aussi complètement que possible; mais c'est là une peine dont on peut s'exempter ici.

Je me dispense aussi à dessein dans ce traité de donner

les définitions de ces catégories, quoique je sois en mesure de le faire. J'analyserai plus tard ces concepts dans la mesure nécessaire à la théorie de la méthode qui m'occupe. Dans un système de la raison pure on serait sans doute en droit de les exiger de moi ; mais ici elles ne feraient que détourner l'attention du but principal de notre recherche, en soulevant des doutes et des objections que nous pouvons très bien ajourner à une autre occasion, sans nuire en rien à notre objet essentiel. En attendant, il résulte clairement du peu que je viens de dire qu'un vocabulaire complet de ces concepts, avec tous les éclaircissements nécessaires, est non seulement possible mais facile à exécuter. Les cases sont toutes prêtes ; il ne reste plus qu'à les remplir, et dans une topique systématique telle que celle dont il s'agit ici, il n'est pas difficile de reconnaître la place qui convient proprement à chaque concept et de remarquer en même temps celles qui sont encore vides.

§ 11[a].

On peut faire sur cette table des catégories des observations curieuses, qui pourraient bien conduire à des conséquences importantes relativement à la forme scientifique de toutes les connaissances rationnelles. En effet, que dans la partie théorique de la philosophie cette table soit singulièrement utile et même indispensable pour tracer en entier le *plan de l'ensemble d'une science*, en tant que cette science repose sur des principes *à priori*, et pour la *diviser* mathématiquement *suivant des principes* déterminés, c'est ce que l'on aperçoit tout de suite en songeant que la table dont il s'agit ici contient absolument tous les concepts élémentaires de l'entendement et même la forme du système qui les réunit dans l'entendement humain, et que par conséquent elle nous indique tous les *moments* de la science spéculative que l'on a en vue et même leur ordre, comme j'en ai donné une preuve ailleurs. Voici quelques-unes de ces remarques :

a. Les § 11 et 12 sont des additions de la seconde édition.

Première remarque. — Cette table, qui contient quatre classes de concepts de l'entendement, se divise d'abord en deux parties, dont la première se rapporte aux objets de l'intuition (pure ou empirique), et la seconde à l'existence de ces objets (soit par rapport les uns aux autres, soit par rapport à l'entendement).

On pourrait appeler *mathématiques* les catégories de la première classe, et *dynamiques* celles de la seconde. La première n'a point, comme on le voit, de corrélatifs ; on n'en trouve que dans la seconde. Cette différence doit avoir son fondement dans la nature de l'entendement.

Deuxième remarque. — Chaque classe comprend d'ailleurs un nombre égal de catégories, c'est-à-dire trois, ce qui mérite réflexion, puisque toute autre division *à priori* fondée sur des concepts doit être une dichotomie. Ajoutez à cela que la troisième catégorie dans chaque classe résulte toujours de l'union de la seconde avec la première.

Ainsi la *totalité* n'est autre chose que la pluralité considérée comme unité; la *limitation*, que la réalité jointe à la négation ; la *communauté*, que la causalité d'une substance déterminée par une autre qu'elle détermine à son tour; la *nécessité* enfin, que l'existence donnée par la possibilité même. Mais que l'on ne pense pas pour cela que la troisième catégorie soit un simple concept dérivé et non un concept primitif de l'entendement pur. En effet, cette union de la première avec la seconde catégorie qui produit le troisième concept, suppose un acte particulier de l'entendement, qui n'est pas identique à celui qui a lieu dans le premier et le second. Ainsi le concept d'un *nombre* (qui appartient à la catégorie de la totalité) n'est pas toujours possible là où se trouvent les concepts de la pluralité et de l'unité (par exemple dans la représentation de l'infini). De même, de ce que j'unis ensemble le concept d'une *cause* et celui d'une *substance*, je ne conçois pas par cela seul l'*influence*, c'est-à-dire comment une substance peut être cause de quelque chose dans une autre substance. D'où il résulte qu'un acte particulier de l'entendement est nécessaire pour cela. Il en est de même des autres cas.

Troisième remarque. — Il y a une seule catégorie, celle de la *communauté*, comprise dans le troisième titre, dont l'accord avec la forme de jugement disjonctif qui lui correspond dans le tableau des fonctions logiques, n'est pas aussi évident que [l'est le rapport analogue] dans les autres catégories.

Pour s'assurer de cet accord, il faut remarquer que, dans tous les jugements disjonctifs, la sphère (l'ensemble de tout ce qui est contenu dans ce jugement) est représentée comme un tout divisé en parties (les concepts subordonnés), et que, comme, de ces parties, l'une ne peut être renfermée dans l'autre, elles sont conçues comme coordonnées entre elles, et non comme *subordonnées*, de telle sorte qu'elles se déterminent les unes les autres, non pas *dans un seul sens*, comme en une série, mais *réciproquement*, comme dans un agrégat (si bien qu'admettre un membre de la division, c'est exclure tous les autres, et réciproquement).

Or, dès que l'on conçoit une liaison de ce genre dans *un ensemble de choses*, alors une de ces choses n'est plus subordonnée, comme effet, à une autre qui serait la cause de son existence, mais elles sont en même temps et réciproquement coordonnées comme causes se déterminant l'une l'autre (comme dans un corps, par exemple, dont les parties s'attirent ou se repoussent réciproquement). C'est là une tout autre espèce de liaison que celle du simple rapport de la cause à l'effet (du principe à la conséquence) où la conséquence ne détermine pas à son tour réciproquement le principe, et pour cette raison ne forme pas un tout avec lui (comme le créateur avec le monde). Ce procédé que suit l'entendement, quand il se représente la sphère d'un concept divisé, il l'observe aussi lorsqu'il conçoit une chose comme divisible; et de même que dans le premier cas les membres de la division s'excluent l'un autre et pourtant se relient en une sphère, de même il se représente les parties de la chose divisible comme ayant chacune, à titre de substance, une existence indépendante des autres et en même temps comme unies en un tout.

§ 12.

Il y a encore dans la philosophie transcendantale des anciens un chapitre contenant des concepts purs de l'entendement qui, sans être rangés parmi les catégories, étaient regardés comme devant avoir la valeur de concepts *à priori* d'objets. Mais, s'il en était ainsi, ils augmenteraient le nombre des catégories, ce qui ne peut être. Ces concepts sont exprimés par cette proposition si célèbre chez les scolastiques : *quod libet ens est unum, verum, bonum.* Quoique dans l'usage ce principe ait abouti à de très singulières conséquences (c'est-à-dire à des propositions évidemment tautologiques), si bien que de notre temps on ne l'admet plus guère dans la métaphysique que par bienséance, une pensée qui s'est soutenue si longtemps, quelque vide qu'elle semble être, mérite toujours qu'on en recherche l'origine et donne lieu de supposer qu'elle a son principe dans quelque règle de l'entendement qui, comme il arrive souvent, aura été seulement mal interprétée. Ces prétendus prédicats transcendantaux des *choses* ne sont rien de plus que des exigences logiques et des critères de toute *connaissance des choses* en général, à laquelle ils donnent pour fondement les catégories de la quantité, c'est-à-dire de l'*unité*, de la *pluralité*, et de la *totalité*. Seulement, tandis que les critères n'auraient dû proprement être admis qu'au sens matériel, c'est-à-dire comme conditions de la possibilité des choses mêmes, les anciens ne les employaient en réalité qu'au sens formel, c'est-à-dire comme faisant partie des conditions logiques de toute connaissance, et pourtant ils convertissaient, sans y prendre garde, ces critères de la pensée en propriétés des choses elles-mêmes.

Dans toute connaissance d'un objet, il y a d'abord l'*unité* du concept, que l'on peut appeler *unité qualitative* en tant que l'on pense seulement sous cette unité l'ensemble des éléments divers de la connaissance, comme par exemple l'unité du thème dans un drame, dans un discours, dans une fable. Vient ensuite la *vérité*

relativement aux conséquences. Plus il y a de conséquences vraies qui découlent d'un concept donné, plus il y a de signes de sa réalité objective. C'est ce que l'on pourrait appeler la *pluralité qualitative* des signes qui appartiennent à un concept comme à un principe commun (qui n'y sont pas conçus comme des grandeurs). Vient enfin la *perfection*, qui consiste en ce que cette pluralité à son tour est ramenée tout entière à l'unité du concept et qu'elle s'accorde complètement et exclusivement avec lui ; ce que l'on peut appeler l'*intégralité qualitative* (la totalité). Par où l'on voit que ces trois critères logiques de la possibilité de la connaissance en général ne font que transformer ici les trois catégories de la quantité, où l'unité doit être prise d'une manière constamment homogène dans la production du quantum, et cela afin de relier en une conscience des éléments de conscience même *hétérogènes*, au moyen de la qualité d'une connaissance prise pour principe. Ainsi le critérium de la possibilité d'un concept (je ne dis pas de son objet) est la définition, où l'*unité* du concept, la *vérité* de tout ce qui en peut être immédiatement dérivé, l'*intégralité* enfin de ce qui en a été tiré, constituent les conditions exigées pour l'établissement de tout le concept. Ainsi encore le *critérium d'une hypothèse* consiste dans l'intelligibilité du *principe d'explication* admis, c'est-à-dire dans son *unité* (par laquelle il repousse le concours de toute autre hypothèse); dans la *vérité* des conséquences qui en dérivent (l'accord de ces conséquences entre elles et avec l'expérience) ; enfin dans l'*intégralité* du principe d'explication par rapport à ces conséquences, lesquelles ne doivent rien rendre de plus ou de moins que ce qui a été admis dans l'hypothèse, mais reproduire analytiquement *à posteriori* ce qui a été conçu synthétiquement *à priori*, et s'y accorder. Les concepts d'unité, de vérité et de perfection ne complètent donc nullement la liste transcendantale des catégories, comme si elle était pour ainsi dire défectueuse ; mais le rapport de ces concepts à des objets étant tout à fait mis de côté, l'usage qu'en fait l'esprit rentre dans les règles logiques générales de l'accord de la connaissance avec elle-même.

CHAPITRE II

De la déduction des concepts purs de l'entendement.

PREMIÈRE SECTION

§ 13.

Des principes d'une déduction transcendantale en général.

Quand les jurisconsultes parlent de droits et d'usurpations, ils distinguent dans l'affaire la question de droit (*quid juris*) de la question de fait (*quid facti*) ; et, comme ils exigent une preuve de chacune d'elles, ils appellent *déduction* la première, celle qui doit démontrer le droit ou la légitimité de la prétention. Nous nous servons d'une foule de ces concepts empiriques sans rencontrer de contradicteur, et nous nous croyons autorisés, même sans déduction, à leur attribuer un sens et une signification supposés parce que nous avons toujours l'expérience en mains pour en démontrer la réalité objective. D'un autre côté, il y a aussi des concepts usurpés comme ceux de *bonheur*, de *destin*, qui circulent à la vérité, grâce à une complaisance presque générale, mais qui, parfois, soulèvent la question : *quid juris*, et dont la déduction ne cause pas alors un médiocre embarras, attendu qu'on ne peut citer aucun principe clair de droit, soit de l'expérience, soit de la raison, qui en justifie l'usage.

Mais parmi les nombreux concepts qui forment le tissu

très compliqué de la connaissance humaine, il y en a quelques-uns qui sont destinés à un usage pur *à priori* (entièrement indépendant de toute expérience), et dont le droit a toujours besoin d'une déduction, parce que des preuves tirées de l'expérience ne suffisent plus à légitimer un usage de ce genre, et que pourtant on veut nécessairement savoir comment ces concepts peuvent se rapporter à des objets qu'ils ne trouvent dans aucune expérience. Expliquer comment des concepts *à priori* peuvent se rapporter à des objets, voilà donc ce que je nomme la *déduction* transcendantale des catégories; je la distingue de la déduction empirique, qui montre comment un concept a été acquis par le moyen de l'expérience et de la réflexion faite sur l'expérience, et qui, par conséquent, ne concerne pas la légitimité, mais le fait même d'où résulte l'acquisition de ce concept.

Nous avons déjà deux espèces bien distinctes de concepts, mais qui ont cela de commun, que toutes deux se rapportent entièrement *à priori* à des objets; ce sont les concepts de l'espace et du temps, comme formes de la sensibilité, et les catégories, comme concepts de l'entendement. En vouloir chercher une déduction empirique, ce serait peine perdue, puisque ce qui fait leur caractère propre, c'est qu'ils se rapportent à leurs objets sans avoir tiré de l'expérience aucun élément pour leur représentation. Si donc une déduction de ces concepts est nécessaire, il faut toujours qu'elle soit transcendantale.

Cependant, de ces concepts, comme de toute connaissance, l'on peut chercher dans l'expérience, à défaut du principe de leur possibilité, les causes occasionnelles de leur production. Les impressions des sens nous fournissent, en effet, la première occasion de déployer, à leur sujet, toute notre faculté de connaître, et de constituer l'expérience. Celle-ci contient deux éléments très différents, à savoir : une *matière* de connaissance fournie par les sens, et une certaine *forme* servant à ordonner cette matière et venant de la source intérieure de l'intuition et de la pensée pures, lesquelles n'entrent en jeu et ne produisent des concepts qu'à l'occasion de la première. Rechercher ainsi les premiers efforts de notre faculté de

connaître, lorsqu'elle tend à s'élever des perceptions particulières aux concepts généraux, c'est là une entreprise qui a sans doute une grande utilité, et il faut remercier l'illustre Locke d'en avoir le premier ouvert la voie. Mais il est impossible d'arriver par cette voie à une *déduction* des concepts purs *à priori;* parce que, pour justifier leur usage futur, qui doit être tout à fait indépendant de l'expérience, il faut qu'ils aient un tout autre acte de naissance à produire que celui qui les fait dériver de l'expérience. Cette tentative de dérivation physiologique, qui n'est pas, à proprement parler, une déduction, puisqu'elle concerne une question de fait, je la nommerai l'explication de la *possession* d'une connaissance pure. Il est donc clair qu'il ne peut y avoir de ces concepts qu'une déduction transcendantale, et nullement une déduction empirique, et que celle-ci n'est, relativement aux concepts purs *à priori*, qu'une vaine tentative, dont peut seul s'occuper celui qui n'a point compris la nature propre de cette espèce de connaissance.

Mais, quoiqu'il n'y ait qu'une seule espèce possible de déduction pour la connaissance pure *à priori*, à savoir celle qui suit la voie transcendantale, il n'en résulte pas que cette déduction soit absolument nécessaire. Nous avons suivi plus haut jusqu'à leurs sources, au moyen d'une déduction transcendantale, les concepts de l'espace et du temps, et nous en avons ainsi expliqué et déterminé la valeur objective *à priori*. Mais la géométrie va son droit chemin à travers de pures connaissances *à priori* sans avoir besoin de demander à la philosophie un certificat qui constate la pure et régulière origine de son concept fondamental d'espace. C'est que, dans cette science, l'usage du concept se borne au monde sensible extérieur, dont l'intuition a pour forme pure l'espace, et dans lequel par conséquent toute connaissance géométrique a une évidence immédiate, puisqu'elle se fonde sur une intuition *à priori* et que les objets sont donnés *à priori* (quant à la forme) dans l'intuition par la connaissance même. Les *concepts purs de l'entendement*, au contraire, font naitre en nous un indispensable besoin de chercher non seulement leur déduction transcendantale, mais

aussi celle de l'espace. En effet, comme les prédicats que l'on attribue ici aux objets ne sont pas ceux de l'intuition et de la sensibilité, mais ceux de la pensée pure *à priori*, ces concepts se rapportent à des objets en général indépendamment de toutes les conditions de la sensibilité; et comme ils ne sont pas fondés sur l'expérience, ils ne peuvent montrer dans l'intuition *à priori* aucun objet sur lequel se fonde leur synthèse antérieurement à toute expérience. Or, non seulement ils éveillent ainsi des soupçons sur la valeur objective et les limites de leur usage; mais, par leur penchant à se servir du *concept d'espace* en dehors des conditions de l'intuition sensible, ils rendent ce concept équivoque, et voilà pourquoi il a été nécessaire d'en donner aussi plus haut une déduction transcendantale. Le lecteur doit donc être convaincu de la nécessité absolue de [chercher] une déduction transcendantale de ce genre avant de faire un seul pas dans le champ de la raison pure; car autrement il marcherait en aveugle, et après avoir erré çà et là, il finirait par en revenir à l'ignorance d'où il est parti. Mais il faut aussi qu'il se rende bien compte d'avance des inévitables difficultés [qu'il doit rencontrer], afin qu'il ne se plaigne pas d'une obscurité qui enveloppe profondément la chose même, et qu'il ne se laisse pas trop tôt décourager par les obstacles à vaincre; car il s'agit de repousser absolument toute prétention à des vues de la raison pure sur le champ le plus attrayant, sur celui qui est placé en dehors des limites de toute expérience, et de porter cette recherche critique à son point de perfection.

Il ne nous a pas été difficile de faire comprendre comment les concepts de l'espace et du temps, bien que connaissances *à priori*, ne s'en rapportent pas moins nécessairement à des objets, et rendent possible une connaissance synthétique de ces objets, indépendamment de toute expérience. En effet, comme c'est uniquement au moyen de ces formes pures de la sensibilité qu'un objet peut nous apparaître, c'est-à-dire devenir un objet d'intuition empirique, l'espace et le temps sont des intuitions pures qui contiennent *à priori* la condition de la possibilité des objets comme phénomènes,

et la synthèse qui s'y opère a une valeur objective.

Les catégories de l'entendement, au contraire, ne nous représentent aucunement les conditions sous lesquelles des objets sont donnés dans l'intuition; conséquemment des objets peuvent sans doute nous apparaître, sans qu'ils aient nécessairement besoin de se rapporter à des fonctions de l'entendement et sans que celui-ci par conséquent en contienne les conditions *à priori*. De là résulte une difficulté que nous n'avons pas rencontrée dans le champ de la sensibilité, celle de savoir comment *des conditions subjectives de la pensée* peuvent avoir une *valeur objective*, c'est-à-dire fournir les conditions de la possibilité de toute connaissance des objets; car des phénomènes peuvent très bien être donnés sans le secours des fonctions de l'entendement. Je prends, par exemple, le concept de la cause, qui signifie une espèce particulière de synthèse où à quelque chose A se joint, suivant une règle, quelque chose de tout à fait différent B. On ne voit pas clairement *à priori* pourquoi des phénomènes contiendraient quelque chose de pareil (car on ne saurait donner ici pour preuve des expériences, puisque la valeur objective de ce concept doit pouvoir être prouvée *à priori*); et par conséquent il est douteux *à priori* si un tel concept n'est pas tout à fait vide et s'il a quelque part un objet parmi les phénomènes. Il est clair, en effet, que les objets de l'intuition sensible doivent être conformes aux conditions formelles de la sensibilité résidant *à priori* dans l'esprit, puisqu'autrement ils ne seraient pas pour nous des objets; mais on n'aperçoit pas aussi aisément pourquoi ils doivent en outre être conformes aux conditions dont l'entendement a besoin pour l'unité synthétique de la pensée. Il se pourrait à la rigueur que les phénomènes fussent de telle nature que l'entendement ne les trouvât point du tout conformes aux conditions de son unité, et que tout fût dans une telle confusion que, par exemple, dans la série des phénomènes il n'y eût rien qui fournît une règle à la synthèse et correspondît au concept de la cause et de l'effet, si bien que ce concept serait tout à fait vide, nul et sans signification. Dans ce cas, les phénomènes n'en présenteraient pas

moins des objets à notre intuition, puisque l'intuition n'a nullement besoin des fonctions de la pensée.

Si l'on pense s'affranchir de la peine que coûtent ces recherches en disant que l'expérience présente sans cesse des exemples de cette sorte de régularité dans les phénomènes, qui nous fournissent suffisamment l'occasion d'en extraire le concept de cause et de vérifier en même temps la valeur objective de ce concept, on ne remarque pas que le concept de cause ne saurait être produit de cette manière, mais qu'il doit ou bien avoir son fondement tout à fait *à priori* dans l'entendement, ou bien être absolument rejeté comme une pure chimère. En effet ce concept exige absolument que quelque chose A soit tel qu'une autre chose B s'en suive *nécessairement* et *suivant une règle absolument générale*. Or, les phénomènes présentent bien des cas d'où l'on peut tirer une règle suivant laquelle quelque chose arrive ordinairement, mais on n'en saurait jamais conclure que la conséquence soit *nécessaire*. La synthèse de la cause et de l'effet à donc une dignité qu'il est impossible d'exprimer empiriquement : à savoir que l'effet ne s'ajoute pas simplement à la cause, mais qu'il est produit *par* elle et qu'il *en* dérive. L'universalité rigoureuse de la règle, n'est pas non plus une propriété des règles empiriques, auxquelles l'induction ne peut donner qu'une généralité relative, c'est-à-dire une application étendue. L'usage des concepts purs de l'entendement serait donc tout autre, s'il ne fallait y voir que des produits empiriques.

§ 14.

Passage à la déduction transcendantale des catégories.

Il n'y a pour une représentation synthétique et ses objets que deux manières possibles de coïncider, de s'accorder d'une façon nécessaire et, pour ainsi dire, de se rencontrer. Ou bien c'est l'objet qui rend possible la représentation, ou bien c'est la représentation qui rend

l'objet possible. Dans le premier cas, le rapport est exclusivement empirique, et la représentation n'est jamais possible *à priori*. Tel est le cas des phénomènes, relativement à ceux de leurs éléments qui appartiennent à la sensation. Dans le second cas, comme la représentation ne donne pas par elle-même *l'existence* à son objet (car il n'est pas ici question de la causalité qu'elle peut avoir au moyen de la volonté), elle détermine cependant l'objet *à priori*, en ce sens qu'elle seule permet de *connaître* quelque chose *comme objet*. Or, il y a deux conditions qui seules rendent possible la connaissance d'un objet : d'abord *l'intuition*, par laquelle il est donné, mais seulement comme phénomène ; ensuite le *concept*, par lequel on pense un objet qui correspond à cette intuition. Mais il est clair, d'après ce qui a été dit plus haut, que la première condition, celle sous laquelle nous ne saurions percevoir par intuition des objets, sert en réalité *à priori* dans l'esprit de fondement aux objets, quant à leur forme. Tous les phénomènes s'accordent donc nécessairement avec cette condition formelle de la sensibilité, puisqu'ils ne peuvent apparaître, c'est-à-dire être empiriquement perçus par intuition et donnés que sous cette condition. Il s'agit maintenant de savoir s'il ne faut pas admettre aussi antérieurement des concepts *à priori* comme conditions qui seules permettent, non pas de percevoir intuitivement, mais de penser en général quelque chose comme objet; car alors toute connaissance empirique des objets serait nécessairement conforme à ces concepts, puisque sans eux il n'y aurait rien de possible *comme objet d'expérience*. Or toute expérience contient, outre l'intuition des sens, par laquelle quelque chose est donné, un *concept* d'un objet donné dans l'intuition ou nous apparaissant. Il y a donc des concepts d'objets en général qui servent, comme conditions *à priori*, de fondement à toute connaissance expérimentale. Par conséquent, la valeur objective des catégories, comme concept *à priori*, repose sur ceci, à savoir que seules elles rendent possible l'expérience (quant à la forme de la pensée). Elles se rapportent, en effet, nécessairement et *à priori*, à des objets d'expérience, puisque ce n'est que par elles

en général qu'un objet de l'expérience peut être pensé.

La déduction transcendantale de tous les concepts *à priori* a donc un principe sur lequel doit se régler toute notre recherche, c'est celui-ci : il faut que l'on reconnaisse dans ces concepts autant de conditions *à priori* de la possibilité des expériences (soit de l'intuition qui s'y trouve, soit de la pensée). Les concepts qui fournissent le fondement objectif de la possibilité de l'expérience sont par cela même nécessaires. Le développement de l'expérience où ils se trouvent n'en est pas la déduction (il ne fait que les mettre au jour), car alors ils ne seraient toujours que contingents. Sans ce rapport originaire à une expérience possible qu'offrent tous les objets de la connaissance, celui des concepts à un objet quelconque ne pourrait être compris.

[a]. Faute d'avoir fait cette observation, l'illustre *Locke*, rencontrant dans l'expérience des concepts purs de l'entendement, les dériva aussi de l'expérience même, et poussa *l'inconséquence* jusqu'à entreprendre d'arriver, avec ce point de départ, à des connaissances qui dépassent de beaucoup toutes les limites de l'expérience. *David Hume* reconnut que, pour avoir le droit de sortir de l'expérience, il fallait accorder à ces concepts une origine *à priori*. Mais il ne put s'expliquer comment il est possible que l'intelligence conçoive comme nécessairement liés dans l'objet des concepts qui ne le sont pas en soi dans l'entendement, et il ne lui vint pas à l'esprit que

a. A la place des considérations qui suivent jusqu'à la fin du paragraphe, il n'y avait dans la première édition que ce simple alinéa :

« Il y a trois sources primitives (capacités ou facultés de l'âme) qui contiennent les conditions de la possibilité de toute expérience et qui ne peuvent dériver elles-mêmes d'aucune autre faculté de l'esprit : ce sont le *sens*, l'*imagination* et l'*aperception*. De là 1°) la *synopsis* des éléments divers faite par le sens ; 2°) la *synthèse* de ces éléments divers opérée par l'imagination ; 3°) enfin l'*unité* de cette synthèse par l'aperception primitive. Outre leurs usages empiriques, toutes ces facultés ont un usage transcendantal, qui ne concerne que la forme et n'est possible qu'*à priori*. Dans la première partie, nous avons parlé de ce dernier *par rapport aux sens* ; nous allons essayer maintenant de saisir la nature des autres facultés. »

peut-être l'entendement était, par ces concepts mêmes, l'auteur de l'expérience qui lui fournit ses objets. Aussi se vit-il obligé de les tirer de l'expérience (c'est-à-dire de cette nécessité subjective qui résulte de quelque association fréquemment répétée dans l'expérience, et qu'on finit par regarder à tort comme objective, en un mot, de *l'habitude.*) Mais il se montra ensuite très conséquent, en tenant pour impossible de sortir des limites de l'expérience avec des concepts de cette sorte ou avec les principes auxquels ils donnent naissance. Malheureusement cette origine *empirique* à laquelle *Locke* et *Hume* eurent recours ne peut se concilier avec l'existence des connaissances scientifiques *à priori* que nous possédons, à savoir celles des *mathématiques* pures et de la *physique générale,* par conséquent elle est réfutée par le fait.

Le premier de ces deux hommes célèbres ouvrit toutes les portes à l'*extravagance* parce que la raison, quand une fois elle [pense avoir] le droit de son côté, ne se laisse plus arrêter par de vagues conseils de modération; le second tomba complètement dans le *scepticisme* quand il crut avoir découvert que ce qu'on tient pour la raison n'est qu'une illusion générale de notre faculté de connaître. — Nous sommes maintenant en mesure de rechercher si l'on ne peut pas conduire la raison entre ces deux écueils et lui fixer des limites déterminées, tout en laissant ouvert le champ de sa légitime activité.

Auparavant, je rappellerai seulement la *définition des catégories.* Les catégories sont des concepts d'un objet en général, au moyen desquels l'intuition de cet objet est considérée comme *déterminée* par rapport à l'une des *fonctions logiques* des jugements. Ainsi la fonction du jugement *catégorique* est celle du rapport du sujet au prédicat, comme quand je dis : tous les corps sont divisibles, Mais, au point de vue de l'usage purement logique de l'entendement, on ne détermine pas auquel des deux concepts on veut attribuer la fonction de sujet, et auquel celle de prédicat. En effet, on peut dire aussi : quelque divisible est un corps. Au contraire, lorsque je fais rentrer sous la catégorie de la substance le concept d'un corps, il est décidé par là que l'intuition empirique de ce

corps dans l'expérience ne peut jamais être considérée autrement que comme sujet, et jamais comme simple prédicat. Il en est de même des autres catégories.

DEUXIÈME SECTION [a]

§ 15.

De la possibilité de la synthèse en général.

Les éléments divers des représentations peuvent être donnés dans une intuition qui est purement sensible, c'est-à-dire qui n'est rien que réceptivité, tandis que la forme de cette intuition peut résider *à priori* dans notre faculté de représentation, sans être autre chose cependant que la manière dont le sujet est affecté. Mais la liaison (*conjunctio*) d'une diversité d'éléments en général ne peut jamais nous venir des sens, et par conséquent elle ne peut pas non plus être contenue dans la forme pure de l'intuition sensible. Elle est un acte de spontanéité de la faculté de représentation; et, puisqu'il faut appeler cette spontanéité entendement, pour la distinguer de la sensibilité, toute liaison, que nous en ayons conscience ou non, qu'elle embrasse des éléments divers de l'intuition ou divers concepts, et que, dans le premier cas, l'intuition soit sensible ou non, toute liaison, dis-je, est un acte de l'entendement. Nous désignerons cet acte sous le nom commun de *synthèse*, afin de faire entendre par là que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet sans l'avoir auparavant lié nous-mêmes [dans l'entendement], et que, de toutes les représentations, la *liaison* est la seule qui ne puisse nous être fournie par des objets, mais seulement par le sujet lui-même, parce qu'elle est un acte de sa spontanéité. Il est aisé de remar-

a. La rédaction suivante de cette deuxième Section a, dans la deuxième édition de la *Critique*, remplacé une autre dont on trouvera la traduction en appendice, T. II.

quer ici que cet acte doit être originairement un et s'appliquer également à toute liaison, et que la décomposition, *l'analyse*, qui semble être son contraire, la suppose toujours ; car où l'entendement n'a rien lié, il ne saurait non plus rien délier, puisque c'est *par lui* seul qu'a pu être lié ce qui est donné comme tel à la faculté représentative.

Mais le concept de la liaison comporte, outre celui de la diversité et de la synthèse de cette diversité, celui de l'unité de cette diversité. La liaison est la représentation de l'unité *synthétique* de la diversité [1]. La représentation de cette unité ne peut donc pas résulter de la liaison ; mais plutôt, en s'ajoutant à la représentation de cette diversité, elle rend d'abord possible le concept de la liaison. Cette unité qui précède *à priori* tous les concepts de liaison, n'est pas du tout la catégorie de l'unité (§ 10) ; car toutes les catégories se fondent sur des fonctions logiques de nos jugements, et dans ces jugements est déjà pensée une liaison, par conséquent une unité de concepts donnés. La catégorie présuppose donc la liaison. Il faut donc chercher cette unité (comme qualitative, § 12) plus haut encore, c'est-à-dire dans ce qui contient le principe même de l'unité de différents concepts au sein des jugements, et par conséquent de la possibilité de l'entendement, même au point de vue de l'usage logique.

§ 16.

De l'unité ordinairement synthétique de l'aperception.

Le *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car autrement il y aurait en moi quelque

1. Il n'est pas ici question de savoir si les représentations mêmes sont identiques, et par conséquent si l'une peut être conçue analytiquement au moyen de l'autre. La *conscience* de l'une, en tant qu'il s'agit d'une diversité d'éléments, demeure toujours distincte de celle de l'autre, et il n'est ici question que de la synthèse de cette conscience (possible).

chose de représenté, qui ne pourrait pas être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou du moins qu'elle ne serait rien pour moi. La représentation qui peut être donnée antérieurement à toute pensée se nomme *intuition.* Toute diversité d'éléments de l'intuition a donc un rapport nécessaire au *je pense.* Mais cette représentation [: je pense] est un acte de la *spontanéité,* c'est-à-dire qu'on ne saurait la regarder comme appartenant à la sensibilité. Je la nomme *aperception pure* pour la distinguer de l'*aperception empirique,* ou encore *aperception originaire,* parce que cette conscience de soi-même qui, en produisant la représentation *je pense,* doit pouvoir accompagner toutes les autres et qui est une et identique en toute conscience, ne peut plus être elle-même accompagnée d'aucune autre. Je désigne encore l'unité de cette représentation sous le nom d'unité *transcendantale* de la conscience de soi, pour indiquer la possibilité de la connaissance *à priori* qui en dérive. En effet, les représentations diverses, données dans une certaine intuition, ne seraient pas toutes ensemble *mes* représentations, si toutes ensemble n'appartenaient à une conscience de soi. En tant qu'elles sont mes représentations (bien que je n'en aie pas conscience à ce titre), elles sont donc nécessairement conformes à la condition qui seule leur permet de se réunir en une conscience générale de soi, puisque autrement elles ne seraient pas pour moi. De cette liaison originaire découlent plusieurs conséquences.

Cette identité totale de l'aperception de divers éléments donnés dans une intuition contient une synthèse de représentations, et elle n'est possible que par la conscience de cette synthèse. En effet, la conscience empirique qui accompagne différentes représentations est par elle-même éparpillée et sans relation avec l'identité du sujet. Cette relation ne s'opère donc pas encore par cela seul que chaque représentation est accompagnée de conscience; il faut pour cela que *j'unisse* l'une à l'autre et que j'aie conscience de leur synthèse. Ce n'est donc qu'à la condition de pouvoir lier *en une conscience* une diversité de représentations données qu'il m'est possible de me représenter

l'identité de la conscience dans ces représentations mêmes, c'est-à-dire que l'unité *analytique* de l'aperception n'est possible que dans la supposition de quelque unité *synthétique* [1]. Cette pensée que telles représentations données dans l'intuition *m*'appartiennent toutes signifie donc que je les unis ou que je puis du moins les unir en une conscience de soi; et quoiqu'elle ne soit pas encore la conscience de *la synthèse* des représentations, elle présuppose cependant la possibilité de cette synthèse. En d'autres termes, c'est uniquement parce que je puis saisir en une conscience la diversité de ces représentations que je les appelle toutes *mes* représentations; autrement le moi serait aussi divers et aussi bigarré que les représentations dont j'ai conscience. L'unité synthétique des éléments divers des intuitions, en tant qu'elle est donnée *à priori*, est donc le principe de l'identité de l'aperception même, laquelle précède *à priori* toute ma pensée déterminée. Toutefois la liaison n'est pas dans les objets et n'en peut pas être tirée par la perception, pour être ensuite reçue dans l'entendement; mais elle est uniquement une opération de l'entendement, qui n'est lui-même autre chose que la faculté de former des liaisons *à priori*, et de ramener la diversité des représentations données à l'unité de l'aperception. C'est là le principe le plus élevé de toute la connaissance humaine.

Ce principe de l'unité nécessaire de l'aperception est à

1. L'unité analytique de la conscience s'attache à tous les concepts communs comme tels. Lorsque, par exemple, je conçois le *rouge* en général, je me représente par là une qualité qui (comme caractère) peut être trouvée quelque part ou être liée à d'autres représentations; ce n'est donc qu'à la condition de concevoir d'avance une unité synthétique possible que je puis me représenter l'unité analytique. Pour concevoir une représentation comme commune à *différentes* choses, il faut la regarder comme appartenant à des choses qui, malgré ce caractère commun, ont encore quelque chose de différent; par conséquent il faut la concevoir comme formant une unité synthétique avec d'autres représentations (ne fussent-elles que possibles), avant de pouvoir concevoir l'unité analytique de la conscience qui en fait un *conceptus communis*. L'unité synthétique de l'aperception est donc le point le plus élevé auquel il faut rattacher tout usage de l'entendement, la logique même tout entière et, après elle, la philosophie transcendantale; bien plus, cette faculté est l'entendement lui-même.

la vérité identique, et par conséquent il forme une proposition analytique, mais il explique néanmoins la nécessité de la synthèse donnée dans une intuition, puisque sans cette synthèse cette identité totale de la conscience de soi ne peut être conçue. En effet le *moi*, comme représentation simple, ne donne point de diversité d'éléments : cette diversité ne peut être donnée que dans l'intuition, qui est distincte de cette représentation, et elle ne peut être pensée qu'à la condition d'être liée en une conscience. Un entendement dans lequel tous les éléments divers seraient en même temps donnés par la conscience de soi serait *intuitif;* le nôtre ne peut que *penser*, et il doit chercher dans les sens l'intuition. J'ai donc conscience d'un moi identique, par rapport à la diversité des représentations qui me sont données dans une intuition, puisque je les nomme toutes *mes* représentations et qu'elles n'en constituent qu'*une seule*. Or cela revient à dire que j'ai conscience d'une synthèse nécessaire *à priori* de ces représentations, et c'est là ce qui constitue l'unité synthétique originaire de l'aperception, à laquelle sont soumises toutes les représentations qui me sont données, mais à laquelle elles doivent être ramenées par le moyen d'une synthèse.

§ 17.

Le principe de l'unité synthétique de l'aperception est le principe suprême de tout usage de l'entendement.

Le principe suprême de la possibilité de toute intuition, par rapport à la sensibilité, était, d'après l'esthétique transcendantale, que tous les éléments divers qu'elle contient fussent soumis aux conditions formelles de l'espace et du temps. Le principe suprême de cette même possibilité, par rapport à l'entendement, c'est que tous les éléments divers de l'intuition soient soumis aux conditions de l'unité originairement synthétique de l'aper-

ception [1]. Toutes les représentations diverses des intuitions sont donc soumises au premier de ces principes, en tant qu'elles nous sont *données,* et au second, en tant qu'elles doivent pouvoir être *liées* en une seule conscience. Sans cela, en effet, rien ne peut être pensé ni connu, puisque les représentations données, n'étant point reliées par un acte commun de l'aperception, tel que le : *je* pense, ne pourraient être unies dans une même conscience.

L'entendement, pour parler généralement, est la faculté des *connaissances.* Celle-ci consiste dans le rapport déterminé de représentations données à un objet. Un *objet* est ce dont le concept *réunit* les éléments divers d'une intuition donnée. Or toute réunion de représentations exige l'unité de la conscience dans la synthèse de ces représentations. L'unité de la conscience est donc ce qui seul constitue le rapport des représentations à un objet, c'est-à dire leur valeur objective ; c'est elle qui en fait des connaissances, et c'est sur elle par conséquent que repose la possibilité même de l'entendement.

La première connaissance pure de l'entendement, celle sur laquelle se fonde tout l'autre usage de cette faculté, et qui en même temps est entièrement indépendant de toutes les conditions de l'intuition sensible, est donc le principe de l'unité originaire *synthétique* de l'aperception. Ainsi l'espace, simple forme de l'intuition sensible extérieure, n'est pas encore une connaissance ; il ne fait que donner pour une connaissance possible les éléments divers de l'intuition *à priori.* Mais, pour connaître quelque chose dans l'espace, par exemple une ligne, il faut que je la *tire,* et qu'ainsi j'opère synthétiquement une

1. L'espace et le temps et toutes leurs parties sont des *intuitions,* par conséquent des représentations particulières comme la diversité qu'ils renferment (Voy. L'Esthétique transcendantale). Ce ne sont donc pas de simples concepts au moyen desquels la même conscience soit trouvée contenue dans plusieurs représentations, mais ce sont plusieurs représentations que l'on trouve contenues en une seule et dans la conscience que nous en avons, et par conséquent liées ensemble, d'où il suit que l'unité de la conscience se présente a nous comme *synthétique* et en même temps comme originaire. Cette particularité est importante dans l'application (Voy. § 25).

liaison déterminée des éléments divers donnés ; de telle sorte que l'unité de cet acte est en même temps l'unité de la conscience (dans le concept d'une ligne) et c'est par là d'abord que je connais un objet (un espace déterminé). L'unité synthétique de la conscience est donc une condition objective de toute connaissance ; non seulement j'en ai besoin pour connaître un objet, maïs aucune intuition ne peut *devenir un objet pour moi* que sous cette condition ; autrement, sans cette synthèse, le divers ne s'unirait pas en une conscience.

Cette dernière proposition est même, comme il a été dit, analytique, quoiqu'elle fasse de l'unité synthétique la condition de toute pensée. En effet, elle n'exprime rien autre chose sinon que toutes mes représentations, dans quelque intuition que ce soit, sont nécessairement soumises à la seule condition qui me permette de les attribuer, comme représentations *miennes*, à un moi identique, et en les unissant ainsi synthétiquement dans une seule aperception, de les embrasser sous l'expression générale : *je pense*.

Mais ce principe n'en est pourtant pas un pour tout entendement possible en général ; il ne l'est que pour celui à qui, dans cette représentation : *je suis*, l'aperception pure ne fournit pas encore de divers. Un entendement qui, par la [seule] conscience [qu'il aurait] de soi, fournirait en même temps les éléments divers de l'intuition, un entendement qui, en se représentant des objets, donnerait du même coup l'existence à ces objets de sa représentation, n'aurait pas besoin d'un acte particulier qui synthétisât le divers dans l'unité de la conscience, comme celui qu'exige l'entendement humain, lequel n'a pas la faculté intuitive, mais seulement celle de penser. Pour celui-ci, le principe énoncé en est bien un indispensable, et il l'est si bien que nous ne saurions nous faire le moindre concept d'un autre entendement possible, soit d'un entendement qui serait lui-même intuïtif, soit d'un entendement qui aurait pour fondement une intuition sensible, mais d'une tout autre espèce que celle qui se manifeste sous la forme de l'espace et du temps.

§ 18.

Ce que c'est que l'unité objective de la conscience de soi-même.

L'unité transcendantale de l'aperception est celle qui réunit dans le concept d'un objet tout le divers donné dans une intuition. Aussi s'appelle-t-elle *objective* et il faut la distinguer de cette *unité subjective* de la conscience qui est une *détermination du sens intime* par laquelle sont empiriquement donnés, pour être ainsi liés, les divers éléments de l'intuition. Que je puisse avoir *empiriquement* conscience de ces éléments divers comme simultanés ou comme successifs, c'est ce qui dépend de circonstances ou de conditions empiriques. L'unité empirique de la conscience, par le moyen de l'association des représentations, se rapporte donc elle-même à un phénomène, et elle est tout à fait contingente. Au contraire, la forme pure de l'intuition dans le temps, comme intuition en général contenant divers éléments donnés, n'est soumise à l'unité originaire de la conscience que par le rapport nécessaire qui relie les éléments divers de l'intuition à un : je pense, c'est-à-dire par la synthèse pure de l'entendement, servant *à priori* de principe à la synthèse empirique. Cette unité a seule une valeur objective; l'unité empirique de l'aperception, que nous n'examinons pas ici, et qui d'ailleurs dérive de la première sous des conditions données *in concreto*, n'a qu'une valeur subjective. Un homme joint à la représentation d'un mot une certaine chose, tandis qu'un autre y attache autre chose ; l'unité de la conscience, dans ce qui est empirique, n'a point, relativement à ce qui est donné, une valeur nécessaire et universelle.

§ 19.

La forme logique de tous les jugements consiste dans l'unité objective de l'aperception des concepts qui y sont contenus.

Je n'ai jamais pu me satisfaire de la définition que les logiciens donnent du jugement en général, en disant que c'est la représentation d'un rapport entre deux concepts. Je ne leur reprocherai pas ici le défaut qu'a cette définition de ne s'appliquer en tout cas qu'aux jugements *catégoriques* et non aux jugements hypothétiques et disjonctifs (lesquels n'impliquent pas seulement un rapport de concepts, mais de jugements même) : mais en laissant de côté cette méprise de la logique (quoiqu'il en soit résulté bien des fâcheuses conséquences [1]), je me bornerai à faire remarquer qu'on ne détermine point ici en quoi consiste le *rapport* dont on parle.

Mais en cherchant [à déterminer] plus exactement le rapport des connaissances données dans chaque jugement, et en distinguant ce rapport, propre à l'entendement, de celui [qui se fait] suivant les lois de l'imagination reproductrice (lequel n'a qu'une valeur subjective), je trouve qu'un jugement n'est autre chose qu'une manière de ramener des connaissances données à l'unité objective de l'aperception. La fonction que remplit dans ces jugements la copule *est* est de distinguer l'unité objective des représentations données de leur unité subjective. En effet, elle désigne le rapport de ces représentations à l'aperception

1. La longue théorie des quatre figures syllogistiques ne concerne que les raisonnements catégoriques ; et, quoiqu'elle ne soit pas autre chose qu'un art d'arriver, en déguisant des conséquences immédiates (*consequentiae immediatae*) sous les prémisses d'un raisonnement pur, à offrir l'apparence d'un plus grand nombre de raisonnements qu'il n'y en a dans la première figure, elle n'aurait eu pourtant par cela seul aucun succès particulier, si elle n'était parvenue a faire reconnaître une autorité exclusive aux jugements catégoriques, comme ceux auxquels tous les autres doivent se rapporter, ce qui est faux d'après le § 9.

originaire et leur *unité nécessaire*, bien que le jugement lui-même soit empirique et par conséquent contingent, comme celui-ci par exemple : les corps sont pesants. Je ne veux pas dire par là sans doute que ces représentations se rapportent *nécessairement les unes aux autres* dans l'intuition empirique, mais qu'elles se rapportent les unes aux autres dans la synthèse des intuitions *grâce à l'unité nécessaire* de l'aperception, c'est-à-dire suivant des principes qui déterminent objectivement toutes les représentations, de manière à en former une connaissance, et qui eux-mêmes dérivent tous de celui de l'unité transcendantale de l'aperception. C'est ainsi seulement que de ce rapport naît un *jugement*, c'est-à-dire un rapport qui a une valeur objective et qui se distingue assez de cet autre rapport des mêmes représentations dont la valeur est purement subjective, de celui, par exemple, qui se fonde sur les lois de l'association. D'après ces dernières, je ne pourrais que dire : quand je porte un corps, je sens une impression de pesanteur, mais non pas : le corps est pesant ; ce qui revient à dire que ces deux représentations sont liées dans l'objet indépendamment de l'état du sujet, et que ce n'est pas seulement dans la perception qu'elles sont associées (aussi souvent que cette perception puisse être répétée.)

§ 20.

Toutes les intuitions sensibles sont soumises aux catégories comme aux seules conditions sous lesquelles le divers puisse en être ramené à l'unité de conscience.

La diversité donnée dans une intuition sensible rentre nécessairement sous l'unité synthétique originaire de l'aperception, puisque l'*unité* de l'intuition n'est possible que par elle (§ 17). Or, l'acte de l'entendement par lequel le divers de représentations données (que ce soient des intuitions ou des concepts) est ramené à une aperception en général, est la fonction logique des jugements (§ 19). Toute diversité, en tant qu'elle est donnée dans une

intuition empirique, est donc *déterminée* par rapport à l'une des fonctions logiques du jugement, et c'est par celle-ci qu'elle est ramenée à l'unité de conscience en général. Or les catégories ne sont pas autre chose que ces mêmes fonctions du jugement, en tant que la diversité d'une intuition donnée est déterminée par rapport à ces fonctions (§ 13). Ce qu'il y a de divers dans une intuition est donc nécessairement soumis à des catégories.

§ 21.

Remarque.

Une diversité contenue dans une intuition que j'appelle mienne est représentée par la synthèse de l'entendement comme rentrant dans l'unité nécessaire de la conscience de soi, et cela arrive par le moyen de la catégorie[1]. Celle-ci montre donc que la conscience empirique d'une diversité donnée dans une intuition est soumise à une conscience pure *à priori*, de même que l'intuition empirique est soumise à une intuition sensible pure qui a également lieu *à priori*. — La proposition précédente forme donc le point de départ d'une *déduction* des concepts purs de l'entendement : comme les catégories ne se produisent que dans l'entendement et *indépendamment de la sensibilité*, je dois, dans cette déduction, faire abstraction de la manière dont est donné ce qu'il y a de divers dans une intuition empirique, pour ne considérer que l'unité que l'entendement y ajoute dans l'intuition au moyen de la catégorie. Dans la suite (§ 26) on montrera, par la manière dont l'intuition empirique est donnée dans la sensibilité, que l'unité de cette intuition n'est autre que celle que la catégorie prescrit, d'après le § 20 précédent, à la diversité d'une intuition donnée en général, et que par conséquent le but de la

1. La preuve se fonde sur la représentation de *l'unité de l'intuition*, par laquelle un objet est donné, unité qui implique toujours une synthèse de la diversité donnée dans une intuition et qui contient déjà le rapport de cette diversité à l'unité de l'aperception.

déduction n'est vraiment atteint qu'autant que la valeur *à priori* de cette catégorie est expliquée relativement à tous les objets de nos sens.

Mais il y a une chose dont je ne pouvais faire abstraction dans la démonstration précédente, c'est que les éléments divers de l'intuition doivent être donnés antérieurement à la synthèse de l'entendement et indépendamment de cette synthèse, quoique le comment reste ici indéterminé. En effet, si je supposais en moi un entendement qui fût lui-même intuitif (une sorte d'entendement divin, qui ne se représenterait pas des objets donnés, mais dont la représentation donnerait ou produirait les objets mêmes), relativement à une connaissance de ce genre, les catégories n'auraient plus de sens. Elles ne sont autre chose que des règles pour un entendement dont tout le pouvoir consiste dans la pensée, c'est-à-dire dans l'acte de ramener à l'unité de l'aperception la synthèse de la diversité donnée d'ailleurs dans l'intuition, et qui, par conséquent, ne connaît rien par lui-même, mais ne fait que lier et coordonner la matière de la connaissance, l'intuition, qui doit lui être donnée par l'objet. Mais, quant à donner en outre une raison de cette propriété qu'a notre entendement de n'arriver à l'unité de l'aperception *à priori* qu'au moyen des catégories, et tout juste de cette espèce et de ce nombre de catégories, c'est ce qui est tout aussi impossible que d'expliquer pourquoi nous avons précisément telles fonctions du jugement et non pas d'autres, et pourquoi le temps et l'espace sont les seules formes de toute intuition possible pour nous.

§ 22.

La catégorie n'a d'autre usage dans la connaissance des choses que de s'appliquer à des objets d'expérience.

Penser un objet et *connaître* un objet, ce n'est donc pas une seule et même chose. La connaissance suppose en effet deux éléments : d'abord le concept, par lequel, en

général, un objet est pensé (la catégorie), et ensuite l'intuition, par laquelle il est donné. S'il ne pouvait y avoir d'intuition donnée qui correspondît au concept, ce concept serait bien une pensée quant à la forme, mais sans aucun objet, et nulle connaissance d'une chose quelconque ne serait possible par lui. En effet, dans cette supposition, *il n'y aurait* et *ne pourrait y avoir*, que je sache, *rien* à quoi pût s'appliquer une pensée. Or, toute intuition possible pour nous est sensible (esthétique) ; par conséquent la pensée d'un objet en général ne peut devenir en nous une connaissance, par le moyen d'un concept pur de l'entendement, qu'autant que ce concept se rapporte à des objets des sens. L'intuition sensible est ou intuition pure (l'espace et le temps), ou intuition empirique, de ce qui est immédiatement représenté comme réel par la sensation dans l'espace et le temps. Nous pouvons acquérir par la détermination de la première des connaissances *à priori* de certains objets (comme dans les mathématiques), mais ces connaissances ne concernent que la forme de ces objets, considérés comme phénomènes; s'il peut y avoir des choses qui doivent être saisies par l'intuition dans cette forme, c'est ce qui reste à décider. Par conséquent les concepts mathématiques ne sont pas des connaissances par eux-mêmes ; ils ne le deviennent que si l'on suppose qu'il y a des choses qui ne peuvent être représentées que suivant la forme de cette intuition sensible pure. Or *les choses* ne sont données dans *l'espace* et dans *le temps* que comme perceptions (représentations accompagnées de sensation), c'est-à-dire au moyen d'une représentation empirique. Les concepts purs de l'entendement, même quand ils sont appliqués à des intuitions *à priori* (comme dans les mathématiques), ne procurent donc une connaissance qu'autant que ces intuitions, et par elles les concepts de l'entendement, peuvent être appliqués à des intuitions empiriques. Les catégories ne nous fournissent donc de connaissance des choses au moyen de l'intuition, qu'autant qu'elles sont applicables à *l'intuition empirique*, c'est-à-dire qu'elles servent seulement à la possibilité de la *connaissance empirique*. Or c'est cette connaissance que l'on nomme expérience. Les catégories n'ont donc d'usage

relativement à la connaissance des choses, qu'autant que ces choses sont regardées comme des objets d'expérience possible.

§ 23.

La proposition précédente est de la plus grande importance ; car elle détermine les limites de l'usage des concepts purs de l'entendement relativement aux objets, comme l'esthétique transcendantale a déterminé les limites de l'usage de la forme pure de notre intuition sensible. L'espace et le temps, comme conditions de la possibilité en vertu de laquelle des objets nous sont donnés, n'ont de valeur que par rapport aux objets des sens, et par conséquent à l'expérience. Au delà de ces limites ils ne représentent plus rien; car ils ne sont que dans les sens et n'ont aucune réalité en dehors d'eux. Les concepts purs de l'entendement échappent à cette restriction, et ils s'étendent aux objets de l'intuition en général; qu'elle soit ou non semblable à la nôtre, il n'importe, pourvu qu'elle soit sensible et non intellectuelle. Mais il ne nous sert de rien d'étendre ainsi les concepts au delà de *notre* intuition sensible. Car nous n'avons plus alors que des concepts vides d'objets; et, si ces objets sont possibles ou impossibles, nous ne pouvons aucunement en juger par ces concepts, pures formes de la pensée dépourvues de réalité objective, puisque nous n'avons sous la main aucune intuition à laquelle puisse s'appliquer l'unité synthétique de l'aperception, seule chose que contiennent les concepts, et que c'est de cette manière qu'ils peuvent déterminer un objet. *Notre* intuition sensible et empirique est donc seule capable de leur donner un sens et une valeur.

Si donc on suppose donné l'objet d'une intuition non sensible, on peut sans doute le représenter par tous les prédicats déjà contenus dans cette supposition, que *rien de ce qui appartient à l'intuition sensible ne lui convient;* ainsi l'on dira qu'il n'est pas étendu ou qu'il n'est pas dans l'espace, que sa durée n'est pas celle du temps, qu'il ne

peut y avoir en lui aucun changement (le changement étant une suite de déterminations dans le temps, etc.). Mais ce n'est pas posséder une véritable connaissance que de se borner à montrer ce que *n'est pas* l'intuition d'un objet sans pouvoir dire ce qu'elle contient. C'est que, dans ce cas, je ne me suis point du tout représenté la possibilité d'un objet pour mon concept pur, puisque je n'ai pu donner aucune intuition qui lui correspondît, et que j'ai dû me borner à dire que la nôtre ne lui convient point. Mais le principal, ici, c'est qu'aucune catégorie ne puisse jamais être appliquée à quelque chose de pareil, comme par exemple le concept d'une substance, c'est-à-dire de quelque chose qui peut exister comme sujet, mais jamais comme simple prédicat ; car je ne sais point s'il peut y avoir quelque objet qui corresponde à cette détermination de ma pensée, à moins qu'une intuition empirique ne me fournisse un cas d'application. Nous reviendrons sur ce point dans la suite.

§ 24.

De l'application des catégories aux objets des sens en général.

Les concepts purs de l'entendement sont rapportés par cette faculté à des objets d'intuition en général, d'intuition sensible en tout cas, que ce soit d'ailleurs la nôtre ou toute autre ; mais précisément pour cette raison, ce ne sont là que de simples formes *de la pensée*, qui ne nous font connaître aucun objet déterminé. La synthèse ou la liaison de la diversité qui y est contenue se rapportait uniquement à l'unité de l'aperception et elle était ainsi le principe de la possibilité de la connaissance *à priori*, en tant qu'elle repose sur l'entendement, et par conséquent elle n'était pas seulement transcendantale, mais aussi purement intellectuelle. Mais comme il y a en nous *à priori* une certaine forme de l'intuition sensible qui repose sur la réceptivité de notre capacité représentative (de la sensibilité), l'entendement peut alors, comme une

spontanéité, déterminer le sens intime, conformément à l'unité synthétique de l'aperception, par les éléments divers de représentations données, et concevoir ainsi *à priori* l'unité synthétique de l'aperception des éléments divers de l'*intuition sensible* comme la condition à laquelle sont nécessairement soumis tous les objets de notre intuition (de l'intuition humaine). C'est ainsi que les catégories, ces simples formes de la pensée, reçoivent une réalité objective, et s'appliquent à des objets qui peuvent nous être donnés dans l'intuition, mais seulement à titre de phénomènes; car nous ne sommes capables d'intuition *à priori* que par rapport aux phénomènes.

Cette synthèse, possible et nécessaire *à priori*, du divers de l'intuition sensible, peut être appelée *figurée* (*synthesis speciosa*) par opposition à celle que l'on concevrait en appliquant la catégorie au divers d'une intuition en général, et qui est une synthèse intellectuelle, *synthesis intellectualis*.) Toutes deux sont *transcendantales*, non seulement parce qu'elles sont elles-mêmes *à priori*, mais parce qu'elles fondent *à priori* la possibilité d'autres connaissances.

Mais, quand la synthèse figurée se rapporte simplement à l'unité synthétique originaire de l'aperception, c'est-à-dire à cette unité transcendantale qui est pensée dans les catégories, elle doit, par opposition à la synthèse purement intellectuelle, porter le nom de *synthèse transcendantale de l'imagination*. L'imagination est la faculté de se représenter dans l'intuition un objet *en son absence* même. Or, comme toute notre intuition est sensible, l'imagination appartient à la *sensibilité*, en vertu de cette condition subjective qui seule lui permet de donner à un concept de l'entendement une intuition correspondante. Mais, en tant que sa synthèse est une fonction de la spontanéité, laquelle est déterminante et non pas seulement, comme le sens, déterminable, et que par conséquent elle peut déterminer *à priori* la forme du sens d'après l'unité de l'aperception, l'imagination est à ce titre un pouvoir de déterminer *à priori* la sensibilité ; et la synthèse à laquelle elle soumet ses intuitions, *conformément aux catégories*, est la synthèse transcendantale de

l'imagination. Cette synthèse est un effet de l'entendement sur la sensibilité et la première application de cette faculté (application qui est en même temps le principe de toutes les autres) à des objets d'une intuition possible pour nous. Comme synthèse figurée, elle se distingue de la synthèse intellectuelle, qui est opérée par le seul entendement, sans le secours de l'imagination. Je donne aussi parfois à l'imagination, en tant qu'elle est spontanéité, le nom d'imagination *productrice*, dont la synthèse est soumise simplement à des lois empiriques, c'est-à-dire aux lois de l'association, et qui par conséquent ne concourt en rien par là à l'explication de la possibilité de la connaissance *à priori* et n'appartient pas à la philosophie transcendantale, mais à la psychologie.

C'est ici le lieu d'expliquer le paradoxe que tout le monde a dû remarquer dans l'exposition de la forme du sens intime (§ 6). Ce paradoxe consiste à dire que le sens intime ne nous présente nous-mêmes à la conscience que comme nous nous apparaissons et non comme nous sommes en nous-mêmes, parce que notre seule intuition de nous-mêmes n'est autre que celle de la manière dont nous sommes intérieurement *affectés*. Or cela semble contradictoire, puisque nous devrions alors nous considérer comme des êtres passifs. Aussi, dans les systèmes de psychologie, a-t-on coutume de donner comme identiques le *sens intime* et la faculté de l'*aperception* (que nous distinguons soigneusement).

Ce qui détermine le sens intime, c'est l'entendement et sa faculté originaire de relier les éléments divers de l'intuition, c'est-à-dire de les ramener à une aperception (comme au principe même sur lequel repose la possibilité de cette faculté). Mais, comme l'entendement n'est pas chez nous autres hommes une faculté d'intuition, et que, cette intuition fût-elle donnée dans la sensibilité, il ne peut cependant pas *se* l'assimiler de manière à relier en quelque sorte les éléments divers de *sa* propre intuition, sa synthèse, si on le considère en lui-même, n'est autre chose que l'unité de l'acte dont il a conscience, comme tel, même sans le secours de la sensibilité, mais par

lequel il est lui-même capable de déterminer intérieurement la sensibilité par rapport à la diversité que celle-ci peut lui donner dans la forme de son intuition. Sous le nom de *synthèse transcendantale de l'imagination*, il excerce donc sur le sujet *passif*, dont il est *la faculté*, une action telle que nous avons raison de dire que le sens intime en est affecté. Tant s'en faut que l'aperception et son unité synthétique soient identiques au sens intime, qu'au contraire, comme source de toute liaison, la première se rapporte, sous le nom des catégories, à la diversité des *intuitions en général*, antérieurement à toute intuition sensible des objets, tandis que le sens intime contient la simple *forme* de l'intuition, mais sans aucune liaison du divers qui est en elle, et que par conséquent il ne renferme encore aucune intuition *déterminée*. Celle-ci n'est possible qu'à la condition que le sens intime ait conscience d'être déterminé par cet acte transcendantal de l'imagination (ou par cette influence synthétique de l'entendement sur lui) que j'ai appelé synthèse figurée.

C'est d'ailleurs ce que nous observons toujours en nous. Nous ne pouvons penser une ligne sans la *tracer* dans la pensée, un cercle sans le *décrire;* nous ne saurions non plus nous représenter les trois dimensions de l'espace sans *tirer* d'un même point trois lignes perpendiculaires entre elles. Nous ne pouvons même pas nous représenter le temps sans *tirer* une ligne droite (qui doit être la représentation extérieure et figurée du temps), et sans porter en même temps notre attention sur l'acte de la synthèse des éléments divers, par lequel nous déterminons successivement le sens intime, et par là sur la succession de cette détermination qui a lieu en lui. Ce qui produit d'abord le concept de la succession, c'est le mouvement, comme acte du sujet (non comme détermination d'un objet [1]), et par conséquent la synthèse des élé-

1. Le mouvement d'un *objet* dans l'espace n'appartient pas à une science pure, et par conséquent à la géométrie; car nous ne pouvons pas savoir *à priori*, mais seulement par expérience, que quelque chose est mobile. Mais le mouvement, comme *description* d'un espace, est un acte pur de la synthèse successive opérée par l'imagination reproductrice entre les éléments divers contenus

ments divers [représentés] dans l'espace, lorsque nous faisons abstraction de cet espace pour ne considérer que l'acte par lequel nous déterminons le *sens intime* conformément à sa forme. L'entendement ne trouve donc pas dans le sens intime cette liaison du divers, mais c'est lui qui la *produit* en *affectant* ce sens. Mais comment le moi, le je pense peut-il être distinct du moi qui s'aperçoit lui-même (je puis me représenter au moins comme possible un autre mode d'intuition), tout en ne formant avec lui qu'un seul et même sujet ? En d'autres termes, comment puis-je dire que *moi*, comme intelligence et sujet *pensant*, je ne me connais moi-même comme objet *pensé*, en tant que je suis en outre donné à moi-même dans l'intuition, que comme je connais les autres phénomènes, non pas tel que je suis dans l'entendement, mais tel je m'aperçois ? Cette question ne soulève ni plus ni moins de difficultés que celle de savoir comment je puis être en général pour moi-même un objet et même un objet d'intuition et de perceptions intérieures. Il n'est pas difficile de prouver qu'il doit en être réellement ainsi, dès qu'on accorde que l'espace n'est qu'une forme pure de phénomènes des sens extérieurs. N'est-il pas vrai que, bien que le temps ne soit pas un objet d'intuition extérieure, nous ne pouvons pas nous le représenter autrement que sous l'image d'une ligne que nous tirons, et que sans ce mode de représentation, nous ne saurions reconnaître l'unité de sa dimension? N'est-il pas vrai aussi que la détermination de la longueur du temps ou encore des époques, pour toutes les perceptions intérieures, est toujours tirée de ce que les choses extérieures nous présentent de changeant, et que par conséquent les déterminations du sens intime, comme phénomènes, doivent être ordonnées dans le temps exactement de la même manière que nous ordonnons celles des sens extérieurs dans l'espace ? Si on accorde que ces derniers ne nous font connaître les objets qu'autant que nous sommes intérieurement affec-

dans l'intuition extérieure en général, et il n'appartient pas seulement à la géométrie mais encore à la philosophie transcendantale.

tés, il faudra bien admettre aussi, au sujet du sens intime, qu'il ne nous permet de nous saisir nous-mêmes par intuition que comme nous sommes intérieurement affectés *par nous-mêmes*, c'est-à-dire qu'en ce qui concerne l'intuition intérieure, nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène et non dans ce qu'il est en soi [1].

§ 25.

Au contraire, dans la synthèse transcendantale de la diversité des représentations en général, et par conséquent dans l'unité synthétique originaire de l'aperception, j'ai conscience de moi non pas tel que je m'apparais, ni tel que je suis en moi-même, mais j'ai seulement conscience *que* je suis. Cette *représentation* est une *pensée*, non une *intuition*. Mais comme la *connaissance* de nous-mêmes exige, outre l'acte de la pensée qui ramène les éléments divers de toute intuition possible à l'unité de l'aperception, un mode déterminé d'intuition par lequel sont donnés ces éléments divers, ma propre existence n'est pas sans doute un phénomène (encore moins une simple apparence), mais la détermination de mon existence [2] ne peut

1. Je ne vois pas comment on peut trouver tant de difficultés a admettre que le sens intime est affecté par nous-mêmes. Tout *acte d'attention* peut nous en fournir un exemple. L'entendement y détermine toujours le sens intime conformément à la liaison qu'il pense, à l'intuition interne qui correspond à la diversité contenue dans la synthèse de l'entendement. Chacun peut observer en lui-même combien souvent l'esprit est affecté de cette façon.

2. Le : *je pense* exprime l'acte par lequel je détermine mon existence. L'existence est donc déjà donnée par là, mais non la manière dont je dois determiner cette existence, c'est-à-dire dont je dois poser en moi les éléments divers qui lui appartiennent. Il faut pour cela une intuition de soi-même, qui a pour fondement une forme donnée *à priori*, c'est-à-dire le temps, lequel est sensible et appartient à la réceptivité du sujet à déterminer. Si donc je n'ai pas en outre une autre intuition de moi-même qui donne ce qu'il y a en moi de *déterminant*, déterminant dont la conscience ne me fait connaître que la spontanéité, et qui le donne avant l'acte de la détermination, tout comme le *temps* donne ce qui est déterminable, je ne puis déterminer mon existence comme celle d'un être spon-

avoir lieu que selon la forme du sens intime et d'après la manière particulière dont les éléments divers que je lie sont donnés dans l'intuition interne, et par conséquent je ne me *connais* nullement *comme je suis,* mais seulement comme je m'apparais à moi-même. La conscience de soi-même est donc bien loin d'être une connaissance de soi-même, malgré toutes les catégories qui constituent la pensée *d'un objet en général*, en reliant le divers en une aperception. De même que pour connaître un objet distinct de moi, il me faut, outre la pensée d'un objet en général (dans la catégorie), une intuition par laquelle je détermine ce concept général ; ainsi la connaissance de moi-même exige, outre la conscience ou indépendamment de ce que je pense, une intuition du divers qui est en moi et par laquelle je détermine cette pensée. J'existe donc comme une intelligence qui a simplement conscience de sa faculté de synthèse, mais qui, par rapport au divers qu'elle doit lier, étant soumise à une condition restrictive nommée le sens intime, ne peut rendre cette liaison perceptible que suivant des rapports de temps, lesquels sont tout à fait en dehors des concepts de l'entendement proprement dit. D'où il suit que cette intelligence ne peut se connaître elle-même que comme elle s'apparaît au point de vue d'une certaine intuition (qui ne peut être intellectuelle et que l'entendement lui-même ne saurait donner), et non comme elle se connaîtrait si son intuition était intellectuelle.

§ 26.

Déduction transcendantale de l'usage expérimental qu'on peut faire généralement des concepts purs de l'entendement.

Dans la déduction *métaphysique,* nous avons prouvé en

tané; mais je ne fais que me représenter la spontanéité de ma pensée, c'est-à-dire de mon acte de détermination, et mon existence n'est jamais déterminable que d'une manière sensible, c'est-à-dire comme l'existence d'un phénomène. Cette spontanéité fait pourtant que je m'appelle une *intelligence.*

général l'origine *à priori* des catégories par leur accord parfait avec les fonctions logiques universelles de la pensée; dans la déduction *transcendantale*, nous avons exposé la possibilité de ces catégories considérées comme connaissances *à priori* d'objets d'intuition en général (§ 20-21). Il s'agit maintenant d'expliquer comment, *par le moyen des catégories*, les objets qui *ne sauraient se présenter qu'à nos sens* peuvent nous être connus *à priori*, et cela non pas dans la forme de leur intuition, mais dans les lois de leur liaison, et comment par conséquent nous pouvons prescrire en quelque sorte à la nature sa loi et même la rendre possible. En effet, sans cette application des catégories, on ne comprendrait pas comment tout ce qui peut seulement s'offrir aux sens doit être soumis aux lois qui dérivent *à priori* du seul entendement.

Je ferai remarquer d'abord que j'entends par *synthèse de l'appréhension* cette réunion des éléments divers d'une intuition empirique qui rend possible la perception, c'est-à-dire la conscience empirique de cette intuition (comme phénomène).

Nous avons dans les représentations de l'espace et du temps des formes *à priori* de l'intuition sensible, tant externe qu'interne, et la synthèse de l'appréhension des éléments divers du phénomène doit toujours être en harmonie avec ces formes, puisqu'elle ne peut elle-même avoir lieu que suivant elles. Mais l'espace et le temps ne sont pas seulement représentés *à priori* comme des *formes* de l'intuition sensible, mais comme des *intuitions* mêmes (qui contiennent une diversité), et par conséquent avec la détermination de l'unité des éléments divers qui y sont contenus (voyez l'Esthétique transcendantale)[1]. Avec

1. L'espace, représenté comme *objet* (ainsi que cela est réellement nécessaire dans la géométrie), contient plus que la simple forme de l'intuition, il contient la *synthèse* en une représentation *intuitive* des éléments divers donnés suivant la forme de la sensibilité, de telle sorte que *la forme de l'intuition* donne uniquement la diversité, et *l'intuition formelle* l'unité de la représentation. Si dans l'esthétique j'ai attribué simplement cette unité à la sensibilité, c'était uniquement pour indiquer qu'elle est antérieure à tout concept, bien qu'elle suppose une synthèse qui n'appartient point aux sens, mais qui rend d'abord possibles tous les concepts

(je ne dis pas : dans) ces intuitions est donc déjà donnée *à priori*, comme condition de la synthèse de toute appréhension, *l'unité même de la synthèse* du divers qui se trouve hors de nous ou en nous, et par conséquent aussi une *liaison* à laquelle est nécessairement conforme tout ce qui doit être représenté d'une manière déterminée dans l'espace et dans le temps. Or cette unité synthétique ne peut être autre que celle de la liaison dans une conscience originaire des éléments divers d'une *intuition* donnée *en général*, mais appliquée uniquement, conformément aux catégories, à notre *intuition sensible*. Par conséquent, toute synthèse par laquelle la perception même est possible est soumise aux catégories; et, comme l'expérience est une connaissance formée de perceptions liées [entre elles], les catégories sont les conditions de la possibilité de l'expérience, et elles sont donc aussi valables *à priori* pour tous les objets de l'expérience.

Quand donc de l'intuition empirique d'une maison, par exemple, je fais une perception par l'appréhension de ses éléments divers, *l'unité nécessaire* de l'espace et de l'intuition sensible extérieure en général me sert de fondement, et je dessine en quelque sorte la forme de cette maison conformément à cette unité synthétique des éléments divers dans l'espace. Or cette même unité synthétique, si je fais abstraction de la forme de l'espace, a son siège dans l'entendement, et elle est la catégorie de la synthèse de l'homogène dans une intuition en général, c'est-à-dire la catégorie de la *quantité*. La synthèse de l'appréhension, c'est-à-dire la perception, lui doit donc être entièrement conforme[1].

d'espace et de temps. En effet, puisque par cette synthèse (où l'entendement détermine la sensibilité) l'espace et le temps sont *donnés* d'abord comme des intuitions, l'unité de cette intuition *à priori* appartient à l'espace et au temps, et non au concept de l'entendement (§ 20).

1. On prouve de cette manière que la synthèse de l'appréhension, qui est empirique, doit être nécessairement conforme à la synthèse de l'aperception, qui est intellectuelle et contenue tout à fait *à priori* dans la catégorie. C'est une seule et même spontanéité qui, là sous le nom d'imagination, ici sous celui d'entendement, introduit la liaison dans les éléments divers de l'intuition.

Lorsque (pour prendre un autre exemple) je perçois la congélation de l'eau, j'appréhende deux états (celui de la fluidité et celui de la solidité) comme étant unis entre eux par un rapport de temps. Mais dans le temps, que je donne pour fondement au phénomène, considéré comme *intuition interne*, je me représente nécessairement une unité synthétique des états divers ; autrement la relation dont il s'agit ici ne pourrait être donnée dans une intuition *d'une manière déterminée* (au point de vue de la succession). Or cette unité synthétique, considérée comme la condition *à priori* qui me permet de lier les éléments divers d'une *intuition en général*, et abstraction faite de la forme existante de *mon* intuition interne, ou du temps, est la catégorie de la *cause*, par laquelle je *détermine*, en l'appliquant à la sensibilité, *toutes les choses qui arrivent quant à leur relation dans le temps en général*. L'appréhension dans un événement de ce genre, et par conséquent cet événement lui-même, relativement à la possibilité de la perception, est donc soumis au *concept du rapport des effets et des causes*. Il en est de même dans tous les autres cas.

Les catégories sont des concepts qui prescrivent *à priori* des lois aux phénomènes, par conséquent à la nature, considérée comme l'ensemble de tous les phénomènes (*natura materialiter spectata*). Or, puisque ces catégories ne sont pas dérivées de la nature et qu'elles ne se règlent pas sur elle comme sur leur modèle (car autrement elles seraient purement empiriques), il s'agit de savoir comment l'on peut comprendre que la nature [au contraire] se règle nécessairement sur ces catégories, ou comment elles peuvent déterminer *à priori* la liaison des éléments divers de la nature, sans la tirer de la nature même. Voici la solution de cette énigme

L'accord nécessaire des lois des phénomènes de la nature avec l'entendement et avec sa forme *à priori*, c'est-à-dire avec sa faculté de *lier* les éléments divers en général, n'est pas plus étrange que celui des phénomènes eux-mêmes avec la forme *à priori* de l'intuition sensible. En effet les lois n'existent pas plus dans les phénomènes que

les phénomènes eux-mêmes n'existent en soi, et les premiers ne sont que relativement au sujet auquel les phénomènes sont inhérents, en tant qu'il est doué d'entendement, comme les seconds ne sont que relativement au même sujet, en tant qu'il est doué de sens. Les choses en soi seraient encore nécessairement soumises à des lois quand même il n'y aurait pas d'entendement qui les connût; mais les phénomènes ne sont que des représentations de choses dont nous ne pouvons connaître ce qu'elles sont en soi. Comme simples représentations, ils ne sont soumis à aucune autre loi de liaison qu'à celle que prescrit la faculté qui relie. Or, la faculté qui relie les éléments divers de l'intuition sensible est l'imagination, laquelle dépend de l'entendement pour l'unité de sa synthèse intellectuelle, et de la sensibilité pour la diversité des éléments de l'appréhension. Or, puisque toute perception possible dépend de la synthèse de l'appréhension, et que cette synthèse empirique elle-même dépend de la synthèse transcendantale, par conséquent des catégories, toutes les perceptions possibles, par conséquent aussi tout ce qui peut arriver à la conscience empirique, c'est-à-dire tous les phénomènes de la nature doivent être, quant à leur liaison, soumis aux catégories, et la nature (considérée simplement comme nature en général, ou en tant que *natura formaliter spectata*) dépend de ces catégories comme du fondement originaire de sa conformité nécessaire à des lois. Mais la faculté de l'entendement pur de prescrire des lois *à priori* aux phénomènes, par ses seules catégories, n'en saurait prescrire un plus grand nombre que celles sur lesquelles repose une *nature en général,* considérée comme ensemble de phénomènes soumis à des lois dans l'espace et dans le temps. Des lois particulières, concernant des phénomènes donnés empiriquement, sont sans doute soumises à ces catégories, mais elles ne peuvent *pas en être tirées complètement.* Il faut donc le secours de l'expérience pour apprendre à connaître ces dernières lois *en général;* mais les premières seules nous instruisent *à priori* de l'expérience en général et de ce qui peut être connu comme objet d'expérience.

§ 27.

Résultat de cette déduction des concepts de l'entendement.

Nous ne pouvons penser aucun objet que par le moyen des catégories, et nous ne pouvons *connaître* aucun objet pensé que par le moyen d'intuitions correspondantes à ces concepts. Or toutes nos intuitions sont sensibles, et cette connaissance, en tant que l'objet en est donné, est empirique. C'est cette connaissance empirique qu'on nomme expérience. *Il n'y a donc de connaissance à priori possible pour nous que celle d'objets d'expérience possible*[1].

Mais cette connaissance, qui est restreinte aux seuls objets de l'expérience, n'est pas pour cela dérivée tout entière de l'expérience ; elle contient aussi des éléments qui se trouvent en nous *à priori :* tels sont les intuitions pures et les concepts purs de l'entendement. Or il n'y a que deux manières de concevoir un accord nécessaire de l'expérience avec les concepts de ces objets : ou bien c'est l'expérience qui rend possibles les concepts, ou bien ce sont les concepts qui rendent possible l'expérience. La première explication ne peut convenir aux catégories (ni même à l'intuition sensible pure), puisque les catégories sont des concepts *à priori*, et que par conséquent elles sont indépendantes de l'expérience (leur attribuer une origine empirique serait admettre une sorte de *generatio aequivoca*). Reste donc la seconde explication (qui est comme le

1. Pour que l'on ne se scandalise pas trop vite des conséquences fâcheuses et inquiétantes de cette proposition, je veux faire ici cette simple observation : c'est que les catégories dans *la pensée* ne sont pas bornées par les conditions de notre intuition sensible, mais qu'elles ont un champ illimité, et que seule la connaissance de ce que nous pensons, ou la détermination de l'objet, a besoin d'intuition. En l'absence de cette intuition, la pensée de l'objet peut encore avoir ses conséquences vraies et utiles relativement à l'*usage* que le sujet fait de la *raison* ; mais comme cet usage ne se rapporte pas toujours à la détermination de l'objet, et par conséquent de la connaissance, mais aussi à celle du sujet et de sa volonté, le moment n'est pas encore venu d'en parler.

système de l'*épigenèse* de la raison pure), à savoir que les catégories contiennent, du côté de l'entendement, les principes de la possibilité de toute expérience en général. Mais comment rendent-elles possible l'expérience, et quels principes de la possibilité de l'expérience fournissent-elles dans leur application à des phénomènes? C'est ce que fera mieux voir le chapitre suivant, qui roule sur l'usage transcendantal du jugement.

Si quelqu'un s'avise de proposer une route intermédiaire entre les deux que je viens d'indiquer, en disant que les catégories ne sont ni des premiers principes *à priori* de notre connaissance *spontanément conçus*, ni des principes tirés de l'expérience, mais des dispositions subjectives à penser qui sont nées en nous en même temps que l'existence, et que l'auteur de notre être a réglées de telle sorte que leur usage s'accordât exactement avec les lois de la nature suivant lesquelles se déroule l'expérience (ce qui est une sorte de *système de préformation* de la raison pure), [il est facile de réfuter ce système] : (outre que, dans une telle hypothèse, on ne voit pas de terme à la supposition de dispositions prédéterminées pour des jugements ultérieurs), il y a contre ce prétendu système un argument décisif, c'est qu'en pareil cas, les catégories n'auraient plus cette *nécessité* qui est essentiellement inhérente à leur concept. En effet, le concept de la cause, par exemple, qui exprime la nécessité d'une conséquence pour une condition présupposée, serait faux, s'il ne reposait que sur une nécessité subjective arbitraire et innée qui nous forcerait de lier certaines représentations empiriques suivant un rapport de ce genre. Je ne pourrais pas dire : l'effet est lié à la cause dans l'objet (c'est-à-dire nécessairement), mais seulement : je suis fait de telle sorte que je ne puis concevoir cette représentation autrement que liée ainsi à une autre. Or c'est cela même que demande surtout le sceptique. Alors, en effet, toute notre connaissance, fondée sur la prétendue valeur objective de nos jugements, ne serait plus qu'une pure apparence, et il ne manquerait pas de gens qui n'avoueraient pas cette nécessité subjective (laquelle doit être sentie); du moins ne pourrait-on discuter avec

personne d'une chose qui dépend uniquement de l'organisation du sujet.

Résumé rapide de cette discussion.

Elle consiste à exposer les concepts purs de l'entendement (et avec eux toute la connaissance théorique *à priori*) comme principes de la possibilité de l'expérience, en regardant celle-ci comme la *détermination* des phénomènes dans l'espace et dans le temps en général — et en la tirant enfin du principe de l'unité synthétique *originaire* de l'aperception, comme de la forme de l'entendement dans son rapport avec l'espace et le temps, cès formes originaires de la sensibilité.

Jusqu'ici, j'ai cru nécessaire de diviser mon travail en paragraphes, parce qu'il roulait sur des concepts élémentaires; mais maintenant qu'il s'agit d'en montrer l'usage, l'exposition pourra se développer en une chaîne continue sans avoir besoin de paragraphes.

LIVRE DEUXIÈME

Analytique des principes.

La logique générale est construite sur un plan qui s'accorde exactement avec la division des facultés supérieures de la connaissance, qui sont *l'entendement*, le *jugement* et la *raison*. Cette science traite donc, dans son analytique, des *concepts*, des *jugements* et des *raisonnements*, suivant les fonctions et l'ordre de ces facultés de l'esprit que l'on comprend sous la dénomination large d'entendement en général.

Comme la logique purement formelle dont nous parlons ici fait abstraction de tout contenu de la connaissance (de la question de savoir si elle est pure ou empirique), et ne s'occupe que de la forme de la pensée en général (de la connaissance discursive), elle peut renfermer aussi dans sa partie analytique un canon pour la raison, puisque la forme de cette faculté a sa règle certaine, que l'on peut apercevoir *à priori*, en décomposant les actes de la raison en leurs moments, et sans qu'il y ait besoin de faire attention à la nature particulière de la connaissance qui y est employée.

Mais la logique transcendantale, étant restreinte à un contenu déterminé, c'est-à-dire uniquement à la connaissance pure *à priori*, ne saurait suivre la première dans sa division. On voit, en effet, que *l'usage transcendantal de la raison* n'a point de valeur objective, et par conséquent n'appartient pas à la *logique de la vérité*, c'est-à-dire à l'analytique, mais que, comme *logique de l'apparence*, elle

réclame, sous le nom de *dialectique transcendantale,* une partie spéciale de l'édifice scolastique.

L'entendement et le jugement trouvent donc dans la logique transcendantale le canon de leur usage objectivement valable, donc de leur usage vrai, et c'est pourquoi ils appartiennent à la partie analytique de cette science. Mais quand la *raison* tente de décider *à priori* quelque chose touchant certains objets, et d'étendre la connaissance au delà des limites de l'expérience possible, elle est tout à fait *dialectique,* et ses assertions illusoires ne conviennent point du tout à un canon comme celui que doit renfermer l'analytique.

L'analytique des principes sera donc simplement un canon pour le *jugement;* elle lui enseigne à appliquer à des phénomènes les concepts de l'entendement, qui contiennent la condition des règles *à priori.* C'est pourquoi, en prenant pour thème les *principes* propres de *l'entendement,* je me servirai de l'expression de *doctrine du jugement,* qui désigne plus exactement ce travail.

INTRODUCTION

Du jugement transcendantal en général.

Si l'on définit l'entendement en général la faculté des règles, le jugement sera la faculté de *subsumer* sous des règles, c'est-à-dire de décider si quelque chose rentre ou non sous une règle donnée (*casus datae legis*). La logique générale ne contient pas de préceptes pour le jugement, et n'en peut pas contenir. En effet, comme elle *fait abstraction de tout contenu de la connaissance*, il ne lui reste plus qu'à exposer séparément, par voie d'analyse, la simple forme de la connaissance dans les concepts, les jugements et les raisonnements, et qu'à établir ainsi les règles formelles de tout usage de l'entendement. Que si elle voulait montrer d'une manière générale comment on doit subsumer sous ces règles, c'est-à-dire décider si quelque chose y rentre ou non, elle ne le pourrait à son tour qu'au moyen d'une règle. Or, cette règle, par cela même qu'elle serait une règle, exigerait une nouvelle instruction du jugement; par où l'on voit que si l'entendement est susceptible d'être instruit et nourri par des règles, le jugement est un don particulier, qui ne peut pas être appris, mais seulement exercé. Aussi le jugement est-il le caractère distinctif de ce qu'on nomme le bon sens, et au manque de bon sens, aucune école ne peut suppléer. Elle peut bien offrir à un entendement borné une provision de règles et greffer en quelque sorte sur lui des connaissances étrangères, mais il faut que l'élève possède déjà par lui-même la faculté de s'en servir exactement; et en l'absence de ce don de la

nature, il n'y a pas de règle qui soit capable de le prémunir contre l'abus qu'il en peut faire[1]. Un médecin, un juge ou un homme politique peuvent avoir dans la tête beaucoup de belles règles pathologiques, juridiques et politiques, à un degré susceptible de faire d'eux de profonds professeurs en cette matière, et pourtant faillir aisément dans l'application de ces règles, soit parce qu'ils manquent de jugement naturel, sans manquer pour cela d'entendement, et que, s'ils voient bien le général *in abstracto*, ils sont incapables de décider si un cas y est contenu *in concreto*, soit parce qu'ils n'ont pas été assez exercés à cette sorte de jugements par des exemples et des affaires réelles. Aussi la grande, l'unique utilité des exemples, est-elle d'exercer le jugement. Car, quant à l'exactitude et à la précision des connaissances de l'entendement, ils leur sont plutôt funestes en général; il est rare en effet qu'ils remplissent d'une manière adéquate la condition de la règle (comme *casus in terminis*); et en outre ils affaiblissent souvent cette tension de l'entendement nécessaire pour apercevoir les règles dans toute leur généralité et indépendamment des circonstances particulières de l'expérience, dans toute leur suffisance, de sorte que l'on finit par s'accoutumer à les employer plutôt comme des formules que comme des principes. Les exemples sont donc pour le jugement comme une roulette pour l'enfant, et celui-là ne saurait jamais s'en passer auquel manque ce don naturel.

Mais, si la *logique générale* ne peut donner de préceptes au jugement, il en est tout autrement de *la logique transcendantale*, à tel point que celle-ci semble avoir pour fonction propre de corriger et d'assurer le jugement par des règles déterminées dans l'usage qu'il fait de l'enten-

1. Le défaut de jugement est proprement ce qu'on nomme stupidité, et c'est là un vice auquel il n'y a pas de remède. Une tête obtuse ou bornée, à laquelle il ne manque que le degré d'entendement convenable et des concepts qui lui soient propres, est susceptible, par l'instruction, de beaucoup d'érudition. Mais, comme le jugement *secunda Petri*) manque aussi ordinairement en pareil cas, il n'est pas rare de rencontrer des hommes fort instruits, qui laissent fréquemment éclater, dans l'usage qu'ils font de leur science, cet irréparable défaut.

dement pur. En effet, veut-on donner de l'extension à l'entendement dans le champ de la connaissance pure *à priori*, il semble qu'il soit bien inutile de revenir à la philosophie, ou plutôt que ce soit en faire un mauvais usage, puisque, malgré toutes les tentatives faites jusqu'ici, on n'a gagné que peu de terrain, ou même pas du tout; mais, [si l'on invoque] la philosophie, [non comme doctrine, mais] comme critique, pour prévenir les faux pas du jugement (*lapsus judicii*) dans l'usage du petit nombre de concepts purs que nous fournit l'entendement, alors (bien que son utilité soit toute négative) elle se présente à nous avec toute sa pénétration et toute son habileté d'examen.

La philosophie transcendantale a ceci de particulier qu'outre la règle (ou plutôt la condition générale des règles) qui est donnée dans le concept pur de l'entendement, elle peut indiquer aussi en même temps *à priori* le cas où la règle doit être appliquée. D'où vient l'avantage qu'elle a sous ce rapport sur toutes les autres sciences instructives (les mathématiques exceptées)? En voici la raison. Elle traite de concepts qui doivent se rapporter *à priori* à leurs objets, et dont par conséquent la valeur objective ne peut pas être démontrée *à posteriori*, puisqu'on méconnaîtrait ainsi leur dignité; mais en même temps il faut qu'elle expose, à l'aide de signes généraux mais suffisants, les conditions sous lesquelles peuvent être donnés des objets en harmonie avec ces concepts; autrement ils n'auraient point de contenu, et par conséquent ils seraient de simples formes logiques et non des concepts purs de l'entendement.

Cette *doctrine transcendantale du jugement* contiendra donc deux chapitres, traitant : le premier, de la condition sensible qui seule permet d'employer des concepts purs de l'entendement, c'est-à-dire du schématisme de l'entendement pur; et le second, de ces jugements synthétiques qui découlent *à priori* sous ces conditions des concepts purs de l'entendement et servent de fondement à toutes les autres connaissances *à priori*, c'est-à-dire des principes de l'entendement pur.

CHAPITRE I

Du schématisme des concepts purs de l'entendement.

Dans toute subsomption d'un objet sous un concept, la représentation du premier doit être *homogène* à celle du second, c'est-à-dire que le concept doit renfermer ce qui est représenté dans l'objet à y subsumer. C'est en effet ce que l'on exprime en disant qu'un objet est enfermé *sous* un concept. Ainsi le concept empirique d'une *assiette* a quelque chose d'homogène avec le concept purement géométrique d'un *cercle*, puisque la forme ronde qui est pensée dans le premier se laisse percevoir par intuition dans le second.

Or, les concepts purs de l'entendement comparés aux intuitions empiriques (ou même en général sensibles), sont tout à fait hétérogènes, et ne sauraient jamais se trouver dans quelque intuition. Comment donc la *subsomption* de ces intuitions sous ces concepts, et par conséquent *l'application* des catégories aux phénomènes, est-elle possible, puisque personne ne saurait dire que telle catégorie, par exemple la causalité, peut être perçue par les sens et qu'elle est renfermée dans le phénomène? C'est cette question si naturelle et si importante qui fait qu'une doctrine transcendantale du jugement est nécessaire pour expliquer comment des *concepts purs de l'entendement* peuvent s'appliquer à des phénomènes en général. Dans toutes les autres sciences, où les concepts par lesquels l'objet est pensé d'une manière générale ne sont pas si

essentiellement différents de ceux qui représentent cet objet *in concreto* tel qu'il est donné, il n'est besoin d'aucune explication particulière touchant l'application des premiers [les concepts] au second [l'objet].

Or, il est évident qu'il doit y avoir un troisième terme qui soit homogène, d'un côté, à la catégorie, et de l'autre, au phénomène, et qui rende possible l'application de la première au second. Cette représentation intermédiaire doit être pure (sans aucun élémen empirique), et pourtant il faut qu'elle soit d'un côté *intellectuelle*, et de l'autre *sensible*. Tel est le *schème transcendantal.*

Le concept de l'entendement contient l'unité synthétique pure de la diversité en général. Le temps, comme condition formelle des représentations diverses du sens intime, et par conséquent de leur liaison, contient une diversité *à priori* dans l'intuition pure. Or, une détermination transcendantale du temps est homogène à la *catégorie* (qui en constitue l'unité), en tant qu'elle est *universelle* et qu'elle repose sur une règle *à priori*. Mais d'un autre côté elle est homogène au *phénomène*, en ce sens que le temps est impliqué dans chacune des représentations empiriques de la diversité. Une application de la catégorie à des phénomènes sera donc possible au moyen de la détermination transcendantale du temps; c'est cette détermination qui, comme schème des concepts de l'entendement, sert à opérer la subsomption des phénomènes sous la catégorie.

Après ce qui a été établi dans la déduction des catégories, personne, je l'espère, n'hésitera plus sur la question de savoir si l'usage de ces concepts purs de l'entendement est simplement empirique ou s'il est aussi transcendantal, c'est-à-dire s'ils ne se rapportent *à priori* qu'aux phénomènes, comme condition d'une expérience possible, ou s'ils peuvent s'étendre, comme conditions de la possibilité des choses en général, à des objets en soi (sans être restreints à notre sensibilité). En effet nous avons vu que les concepts sont tout à fait impossibles et qu'ils ne peuvent avoir aucun sens, si un objet n'est pas donné, soit à ces concepts mêmes, soit au moins aux éléments dont ils se composent, et que par conséquent ils ne peu-

vent s'appliquer à des choses en soi (sans considérer si et comment elles peuvent nous être données.) Nous avons vu en outre que la seule manière dont les objets nous sont donnés est une modification de notre sensibilité. Enfin nous avons vu que les concepts purs *à priori*, outre la fonction que remplit l'entendement dans la catégorie, doivent contenir aussi certaines conditions formelles de la sensibilité (particulièrement du sens intime), parmi lesquelles la condition générale qui seule permet à la catégorie de s'appliquer à quelque objet. Cette condition formelle et pure de la sensibilité, à laquelle le concept de l'entendement est restreint dans son usage, nous l'appellerons le *schème* de ce concept de l'entendement, et la méthode que suit l'entendement à l'égard de ces schèmes, le *schématisme* de l'entendement pur.

Le schème n'est toujours par lui-même qu'un produit de l'imagination; mais comme la synthèse de cette faculté n'a pour but aucune intuition particulière, mais seulement l'unité dans la détermination de la sensibilité, il faut bien distinguer le schème de l'image. Ainsi, quand je place cinq points les uns à la suite des autres, c'est là une image du nombre cinq. Au contraire, quand je ne fais que penser à un nombre en général, qui peut être cinq ou cent, cette pensée est plutôt la représentation d'une méthode servant à représenter en une image, conformément à un certain concept, une quantité (par exemple mille), qu'elle n'est cette image même, chose que, dans le dernier cas, il me serait difficile de parcourir des yeux et de comparer aveo mon concept. Or c'est cette représentation d'un procédé général de l'imagination, servant à procurer à un concept son image, que j'appelle le schème de ce concept.

Dans le fait nos concepts sensibles purs n'ont pas pour fondement des images des objets, mais des schèmes. Il n'y a pas d'image d'un triangle qui puisse être jamais adéquate au concept d'un triangle en général. En effet, aucune ne saurait atteindre la généralité du concept, faire que celui-ci s'applique également à tous les triangles, rectangles, à angles obliques, etc., mais elle est toujours restreinte à une partie de cette sphère. Le schème du triangle

ne peut exister ailleurs que dans la pensée, et il signifie une règle de la synthèse de l'imagination relativement à certaines figures pures [conçues par la pensée pure] dans l'espace. Un objet de l'expérience ou une image de cet objet atteint bien moins encore le concept empirique, mais celui-ci se rapporte toujours immédiatement au schème de l'imagination comme à une règle qui sert à déterminer notre intuition conformément à un certain concept en général. Le concept du chien, par exemple, désigne une règle d'après laquelle mon imagination peut se représenter d'une manière générale la figure d'un quadrupède, sans être astreinte à quelque forme particulière que m'offre l'expérience ou même à quelque image possible que je puisse représenter *in concreto*. Ce schématisme de l'entendement, relatif aux phénomènes et à leur simple forme, est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont il sera bien difficile d'arracher à la nature et de révéler le secret. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que l'*image* est un produit de la faculté empirique de l'imagination productrice, tandis que le *schème* des concepts sensibles (comme des figures dans l'espace), est un produit et en quelque sorte un monogramme de l'imagination pure *à priori*, au moyen duquel et d'après lequel les images sont d'abord possibles ; et que, si ces images ne peuvent être liées au concept qu'au moyen du schème qu'elles désignent, elles ne lui sont pas en elles-mêmes parfaitement adéquates. Au contraire, le schème d'un concept pur de l'entendement est quelque chose qui ne peut être ramené à aucune image ; il n'est que la synthèse pure opérée conformément à une règle d'unité suivant des concepts en général et exprimée par la catégorie, et il est un produit transcendantal de l'imagination concernant la détermination du sens intime en général, selon les conditions de sa forme (du temps), par rapport à toutes les représentations, en tant qu'elles doivent se relier *à priori* en un concept conformément à l'unité de l'aperception.

Sans nous arrêter ici à une sèche et fastidieuse analyse de ce qu'exigent en général les schèmes transcendantaux des concepts purs de l'entendement, nous les exposerons

de préférence suivant l'ordre des catégories et dans leur rapport avec elles.

L'image pure de toutes les quantités (*quantorum*) pour le sens extérieur est l'espace, et celle de tous les objets des sens en général est le temps. Mais le schème pur de la quantité (*quantitatis*) considérée comme concept de l'entendement est le *nombre*, lequel est une représentation embrassant l'addition successive de l'unité à l'unité (homogène à la première). Le nombre n'est donc autre chose que l'unité de la synthèse que j'opère entre les divers éléments d'une intuition homogène en général, en introduisant le temps lui-même dans l'appréhension de l'intuition.

La réalité est dans le concept pur de l'entendement ce qui correspond à une sensation en général, par conséquent ce dont le concept indique par soi une existence (dans le temps). La négation au contraire est ce dont le concept représente une non-existence (dans le temps). L'opposition de ces deux choses est donc marquée par la différence d'un même temps, plein ou vide. Et, comme le temps n'est que la forme de l'intuition, par conséquent des objets en tant que phénomènes, ce qui chez eux correspond à la sensation est la matière transcendantale de tous les objets comme choses en soi (le fait d'être une chose, la réalité). Or chaque sensation a un degré ou une quantité par laquelle elle peut remplir plus ou moins le même temps, c'est-à-dire le sens intime, avec la même représentation d'un objet, jusqu'à ce qu'elle se réduise à rien ($= 0 =$ *negatio*). Il y a donc un rapport et un enchaînement, ou plutôt un passage de la réalité à la négation qui rend toute réalité représentable à titre de quantum ; et le schème d'une réalité, comme quantité de quelque chose qui remplit le temps, est précisément cette continuelle et uniforme production de la réalité dans le temps, où l'on descend, dans le temps, de la sensation qui a un certain degré jusqu'à son entier évanouissement, et où l'on monte successivement de la négation de la sensation à une certaine quantité de cette même sensation.

Le schème de la substance est la permanence du réel dans le temps, c'est-à-dire la représentation de ce réel

comme d'un substratum de la détermination empirique du temps en général, substratum qui demeure ainsi pendant que tout le reste change. (Ce n'est pas le temps qui s'écoule, mais en lui l'existence du changeant. Au temps donc, qui lui-même est immuable et fixe, correspond dans le phénomène l'immuable dans l'existence, c'est-à-dire la substance, et c'est en elle seulement que peuvent être déterminées la succession et la simultanéité des phénomènes par rapport au temps).

Le schème de la cause et de la causalité d'une chose en général est le réel qui, une fois posé arbitrairement, est toujours suivi de quelque autre chose. Il consiste donc dans la succession des éléments divers, en tant qu'elle est soumise à une règle.

Le schème de la communauté (action réciproque) ou de la causalité mutuelle des substances relativement à leurs accidents, est la simultanéité des déterminations de l'une avec celles des autres suivant une règle générale.

Le schème de la possibilité est l'accord de la synthèse de représentations diverses avec les conditions du temps en général (comme, par exemple, que les contraires ne peuvent exister en même temps dans une chose, mais seulement l'une après l'autre); c'est par conséquent la détermination de la représentation d'une chose par rapport à quelque temps.

Le schème de la réalité est l'existence dans un temps déterminé.

Le schème de la nécessité est l'existence d'un objet en tout temps.

On voit par tout cela ce que contient et représente le schème de chaque catégorie : celui de la quantité, la production (la synthèse) du temps lui-même dans l'appréhension successive d'un objet; celui de la qualité, la synthèse de la sensation (de la perception) avec la représentation du temps, ou le fait de remplir le temps; celui de la relation, le rapport qui lie les représentations les unes aux autres en tout temps (c'est-à-dire suivant une règle de la détermination du temps); enfin le schème de la modalité et de ses catégories, le temps lui-même comme corrélatif de l'acte de déterminer si et comment un objet

appartient au temps. Les schèmes ne sont donc autre chose que *des déterminations à priori du temps*, faites d'après certaines règles ; et ces déterminations, suivant l'ordre des catégories, concernent *la série du temps, le contenu du temps*, l'*ordre du temps*, enfin l'*ensemble du temps*, par rapport à tous les objets possibles.

Il résulte clairement de ce qui précède que le schématisme de l'entendement, opéré par la synthèse transcendantale de l'imagination, ne tend à rien autre chose qu'à l'unité de tous les éléments divers de l'intuition dans le sens intime, et ainsi indirectement à l'unité de l'aperception, comme fonction correspondant au sens intime (à sa réceptivité). Les schèmes des concepts purs de l'entendement sont donc les vraies et seules conditions qui permettent de mettre ces concepts en rapport avec des objets et de leur donner ainsi une *signification*. Par conséquent aussi les catégories ne sauraient avoir en définitive qu'un usage empirique, puisqu'elles servent uniquement à soumettre les phénomènes aux règles générales de la synthèse, au moyen des principes d'une unité nécessaire *à priori* (en vertu de l'union nécessaire de toute conscience en une aperception originaire), et à les rendre ainsi propres à former une liaison continue constituant une expérience.

Or, c'est dans l'ensemble de toute l'expérience possible que résident toutes nos connaissances, et c'est dans le rapport général de l'esprit à cette expérience que consiste la vérité transcendantale, laquelle précède toute vérité empirique et la rend possible.

Mais en même temps il saute aux yeux que, si les schèmes de la sensibilité réalisent d'abord les catégories, ils les restreignent aussi, c'est-à-dire les limitent à des conditions qui sont en dehors de l'entendement (c'est-à-dire dans la sensibilité). Le schème n'est donc proprement que le phénomène ou le concept sensible d'un objet, en tant qu'il s'accorde avec la catégorie (NUMERUS *est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon.* — AETERNITAS, NECESSITAS, *phaenomena*, etc.) Or, si nous écartons une condition restrictive, nous amplifions, à ce qu'il

semble, le concept auparavant restreint. A ce compte les catégories envisagées dans leur sens pur et indépendamment de toutes les conditions de la sensibilité, devraient s'appliquer aux objets en général *tels qu'ils sont*, tandis que leurs schèmes ne les représentent que *comme ils nous apparaissent*, et par conséquent ces catégories auraient un sens indépendant de tout schème et beaucoup plus étendu. Dans le fait les concepts purs de l'entendement conservent certainement, même après qu'on a fait abstraction de toute condition sensible, un certain sens, mais seulement logique, celui de la simple unité des représentations ; seulement, comme ces représentations n'ont point d'objet donné, elles ne sauraient avoir non plus aucun sens qui puisse fournir un concept d'objet. Ainsi la substance, par exemple, séparée de la détermination sensible de la permanence, ne signifierait rien de plus qu'un quelque chose qui peut être conçu comme sujet (sans être le prédicat de quelque autre chose). Or, je ne puis rien faire de cette représentation, puisqu'elle ne m'indique pas les déterminations que doit posséder la chose pour mériter le titre de premier sujet. Les catégories, sans schèmes, ne sont donc que des fonctions de l'entendement relatives aux concepts, mais elles ne représentent aucun objet. Leur signification leur vient de la sensibilité, qui réalise l'entendement, en même temps qu'elle le restreint.

CHAPITRE II

Système de tous les principes de l'entendement pur.

Nous n'avons examiné, dans le chapitre précédent, la faculté transcendantale de juger qu'au point de vue des conditions générales qui lui permettent d'appliquer seule les concepts purs de l'entendement à des jugements synthétiques. Il s'agit maintenant d'exposer dans un ordre systématique les jugements que l'entendement produit réellement *à priori* sous cette réserve critique. Notre table des catégories doit certainement nous fournir à cet égard un guide naturel et sûr. En effet, c'est justement le rapport de ces catégories à l'expérience possible qui doit constituer toute la connaissance pure *à priori* de l'entendement, et c'est par conséquent leur rapport à la sensibilité en général qui fera connaître intégralement et dans la forme d'un système tous les principes transcendantaux de l'usage de l'entendement.

Les principes *à priori* ne portent pas seulement ce nom parce qu'ils fournissent le fondement d'autres jugements, mais aussi parce qu'ils ne sont pas eux-mêmes fondés sur des connaissances plus élevées et plus générales. Cette propriété cependant ne les dispense pas toujours d'une preuve. En effet, quoique cette preuve ne puisse pas être poussée plus loin objectivement, mais que plutôt elle serve elle-même de fondement à toute connaissance de son objet, cela n'empêche pas qu'il ne soit possible et même nécessaire de tirer une preuve des sources subjectives qui rendent possible la connaissance d'un objet en

général, puisque autrement le principe encourrait le grave soupçon de n'être qu'une affirmation subreptice.

En second lieu, nous nous bornerons à ces principes qui se rapportent aux catégories. Nous écarterons donc, comme n'appartenant pas au champ tracé à notre investigation, les principes de l'esthétique transcendantale, d'après lesquels l'espace et le temps sont les conditions de la possibilité de toutes choses comme phénomènes, ainsi que la restriction de ces principes, à savoir qu'ils ne sauraient s'appliquer à des choses en soi. De même, les principes mathématiques ne font point partie de ce système, parce qu'ils ne sont tirés que de l'intuition et non d'un concept pur de l'entendement. Cependant, comme ils sont des jugements synthétiques *à priori*, leur possibilité trouvera ici nécessairement sa place ; il ne s'agit pas sans doute de prouver leur exactitude et leur certitude apodictique, cela n'est point nécessaire, mais de faire comprendre et de déduire la possibilité de ces connaissances évidentes et *à priori*.

Nous devrons d'ailleurs parler aussi du principe des jugements analytiques, par opposition aux jugements synthétiques, qui sont proprement ceux dont nous avons à nous occuper, car en les opposant, on affranchit de tout malentendu la théorie des derniers et l'on en fait clairement ressortir la nature propre.

PREMIÈRE SECTION

DU PRINCIPE SUPRÊME DE TOUS LES JUGEMENTS ANALYTIQUES

Quel que soit le contenu de notre connaissance et de quelque manière qu'elle puisse se rapporter à l'objet, la condition universelle, bien que purement négative, de tous nos jugements en général, c'est qu'ils ne se contredisent pas eux-mêmes ; autrement ils sont nuls de soi (indépendamment même de tout rapport à l'objet). Mais il se peut que notre jugement, sans contenir aucune contradiction, unisse des concepts d'une façon que l'objet ne

comporte pas, ou ne s'appuie sur aucun fondement donné, soit *à priori* soit *à posteriori*, et ainsi un jugement peut être exempt de toute contradiction et pourtant faux et sans fondement.

Or ce principe, qu'un prédicat qui est en contradiction avec une chose ne lui convient pas, s'appelle le principe de contradiction. Il est un critérium universel, quoique simplement négatif, de toute vérité; mais il appartient uniquement à la logique, par la raison qu'il s'applique aux connaissances considérées simplement comme connaissances en général et indépendamment de leur contenu, et qu'il se borne à déclarer que la contradiction les anéantit et les supprime entièrement.

On en peut cependant faire aussi un usage positif, c'est-à-dire ne pas s'en servir seulement pour repousser la fausseté et l'erreur (en tant qu'elles tiennent à la contradiction), mais encore pour connaître la vérité. En effet, *si le jugement est analytique*, qu'il soit négatif ou affirmatif, on pourra toujours nécessairement en reconnaître la vérité suivant le principe de contradiction. Car le contraire de ce qui est déjà renfermé comme concept ou pensé dans la connaissance de l'objet en sera toujours nié avec raison, et le concept lui-même en sera nécessairement affirmé, puisque le contraire de ce concept serait en contradiction avec l'objet.

Nous devons donc reconnaître au *principe de contradiction* la valeur d'un principe universel et pleinement suffisant de toute *connaissance analytique;* mais son autorité et son utilité, comme critérium suffisant de la vérité, ne vont pas au delà. En effet, de ce qu'aucune connaissance ne peut lui être contraire sans se détruire elle-même, il suit bien que ce principe est la condition *sine qua non*, mais non pas le principe déterminant de la vérité de notre connaissance. Comme nous n'avons proprement à nous occuper que de la partie synthétique de notre connaissance, nous aurons soin sans doute de n'aller jamais contre cet inviolable principe, mais nous n'avons aucun éclaircissement à en attendre relativement à la vérité de cette espèce de connaissances.

Il y a pourtant de ce principe célèbre, mais dépourvu

de tout contenu et purement formel, une formule renfermant une synthèse qui s'y est glissée par mégarde et sans aucune nécessité. Cette formule, la voici : il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas *en même temps*. Outre que la certitude apodictique (exprimée par le mot impossible) s'ajoute ici d'une manière superflue puisqu'elle doit s'entendre d'elle-même en vertu du principe, ce principe est affecté par la condition de temps. Il dit en quelque sorte : une chose = A, qui est quelque chose = B, ne peut pas être en même temps non B ; mais elle peut être l'un et l'autre successivement (B aussi bien que non B). Par exemple, un homme qui est jeune ne peut être vieux en même temps ; mais le même homme peut être dans un temps jeune et dans un autre temps non jeune, c'est-à-dire vieux. Or le principe de contradiction, comme principe purement logique, ne doit pas limiter ses assertions à des rapports de temps; une telle formule est donc tout à fait contraire à son but. Le malentendu vient uniquement de ce qu'après avoir séparé un prédicat d'une chose du concept de cette chose, on joint ensuite à ce prédicat son contraire ; la contradiction qui en résulte ne porte plus sur le sujet, mais seulement sur son prédicat, qui lui est lié synthétiquement, et elle n'a lieu en réalité qu'autant que le premier et le second prédicats sont donnés en même temps. Si je dis : un homme qui est ignorant n'est pas instruit, il faut que j'ajoute : *en même temps;* car celui qui est ignorant dans un temps peut bien être instruit dans un autre. Mais si je dis : aucun homme ignorant n'est instruit, la proposition est analytique, puisque le caractère (de l'ignorance) constitue ici le concept du sujet, et ainsi cette proposition négative découle immédiatement du principe de contradiction, sans qu'il soit besoin d'ajouter cette condition : *en même temps*. Telle est aussi la raison pour laquelle j'ai changé, comme je l'ai fait plus haut, la formule de ce principe : le caractère analytique de la proposition se trouve ainsi clairement exprimé.

DEUXIÈME SECTION

DU PRINCIPE SUPRÊME DE TOUS LES JUGEMENTS SYNTHÉTIQUES

L'explication de la possibilité des jugements synthétiques est un problème où la logique générale n'a absolument rien à voir, et dont elle n'a pas même besoin de connaître le nom. Mais dans une logique trancendantale, la tâche la plus importante de toutes, et l'on pourrait dire la seule tâche, c'est de rechercher la possibilité des jugements synthétiques *à priori*, ainsi que les conditions et l'étendue de leur valeur. En effet, ce n'est qu'après avoir accompli cette tâche qu'elle est en état d'atteindre son but, qui est de déterminer l'étendue et les limites de l'entendement pur.

Dans un jugement analytique, je n'ai pas besoin de sortir du concept donné pour établir quelque chose à son sujet. Le jugement est-il affirmatif, je ne fais que joindre au concept ce qui s'y trouvait déjà pensé ; est-il négatif, je ne fais qu'exclure du concept son contraire. Mais dans les jugements synthétiques, je dois sortir du concept donné pour considérer dans son rapport avec lui quelque autre chose que ce qui y était pensé; par conséquent, ce rapport n'est jamais un rapport ni d'identité ni de contradiction, et à cet égard le jugement ne peut présenter ni vérité ni erreur.

Or, dès qu'on admet qu'il faut sortir d'un concept donné pour le rapprocher synthétiquement d'un autre, on doit admettre aussi un troisième terme qui seul peut produire la synthèse des deux concepts. Quel est donc ce troisième terme qui est comme le médium de tous les jugements synthétiques ? Ce ne peut être qu'un ensemble où sont renfermées toutes nos représentations, à savoir le sens intime, et la forme *à priori* de ce sens, le temps. La synthèse des représentations repose sur l'imagination, mais leur unité synthétique (qu'exige le jugement) se fonde sur l'unité de l'aperception. C'est donc ici

qu'il faut chercher la possibilité des jugements synthétiques, et aussi, puisque, à eux trois, ces termes renferment [toutes] les sources des représentations *à priori*, la possibilité de jugements synthétiques purs; ils seront même nécessaires en vertu de ces principes, s'il en doit résulter une connaissance des objets qui repose simplement sur la synthèse des représentations.

Pour qu'une connaissance puisse avoir une réalité objective, c'est-à-dire se rapporter à un objet et y trouver sa valeur et sa signification, il faut que l'objet puisse être donné de quelque façon. Autrement les concepts sont vides; et, si l'on a pensé ainsi quelque chose, on n'a en réalité rien connu par cette pensée; on n'a fait que jouer avec des représentations. Or donner un objet, lequel doit être non seulement médiatement pensé, mais immédiatement représenté dans l'intuition, ce n'est pas autre chose qu'en rapporter la représentation à l'expérience (que celle-ci soit réelle ou simplement possible). L'espace et le temps même sont sans doute des concepts purs de tout élément empirique, et il est bien certain qu'ils sont représentés tout à fait *à priori* dans l'esprit; mais, malgré cela, ils n'auraient eux-mêmes aucune valeur objective, ni aucune signification, si l'on n'en montrait l'application nécessaire aux objets de l'expérience. Leur représentation n'est même qu'un schème se rapportant toujours à l'imagination reproductrice, laquelle appelle les objets de l'expérience, sans lesquels ils n'auraient pas de sens. Il en est ainsi de tous les concepts sans distinction.

La *possibilité de l'expérience* est donc ce qui donne une réalité objective à toutes nos connaissances *à priori*. Or l'expérience repose sur l'unité synthétique des phénomènes, c'est-à-dire sur une synthèse par concepts de l'objet des phénomènes en général, et sans laquelle elle n'aurait pas le caractère d'une connaissance, mais celui d'une rapsodie de perceptions qui ne formeraient point entre elles un contexte suivant les règles d'une conscience (possible) universellement liée, et qui par conséquent ne se prêteraient pas à l'unité transcendantale et nécessaire de l'aperception. L'expérience a donc pour

fondement des principes [qui déterminent] sa forme *à priori*, c'est-à-dire des règles générales de l'unité dans la synthèse des phénomènes; et la réalité objective de ces règles, comme conditions nécessaires, peut toujours être montrée dans l'expérience et même dans la possibilité de l'expérience. En dehors de ce rapport, des propositions synthétiques *à priori* sont tout à fait impossibles, puisqu'elles n'ont pas de troisième terme, c'est-à-dire d'objet où l'unité synthétique de leurs concepts puisse établir sa réalité objective.

Encore donc que de l'espace en général, ou des figures qu'y dessine l'imagination productrice, nous connaissions *à priori* bien des choses par les jugements synthétiques, à tel point que nous n'y avons plus besoin d'aucune expérience, cette connaissance ne serait plus rien et ne nous occuperait que comme un simple jeu de l'esprit, si l'on ne regardait pas l'espace comme la condition des phénomènes qui constituent la matière de l'expérience extérieure. Ces jugements synthétiques purs se rapportent donc, bien que d'une manière simplement médiate, à l'expérience possible ou plutôt à sa possibilité même, et c'est uniquement là-dessus qu'ils fondent la valeur objective de leur synthèse.

L'expérience, comme synthèse empirique, étant donc dans sa possibilité le seul mode de connaissance qui donne de la réalité à toute autre synthèse, celle-ci, comme connaissance *à priori*, n'a elle-même de vérité (elle ne s'accorde avec l'objet) qu'autant qu'elle ne contient rien de plus que ce qui est nécessaire à l'unité synthétique de l'expérience en général.

Le principe même de tous les jugements synthétiques, c'est donc que tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique des éléments divers de l'intuition au sein d'une expérience possible.

C'est de cette manière que des jugements synthétiques *à priori* sont possibles, lorsque nous rapportons à une connaissance expérimentale possible les conditions formelles de l'intuition *à priori*, la synthèse de l'imagination et son unité nécessaire au sein d'une aperception transcendantale, et que nous disons : les conditions de la *pos-*

sibilité de l'expérience en général sont en même temps celles de la *possibilité des objets de l'expérience*, et c'est pourquoi elles ont une valeur objective dans un jugement synthétique *à priori*.

TROISIÈME SECTION

REPRÉSENTATION SYSTÉMATIQUE DE TOUS LES PRINCIPES SYNTHÉTIQUES DE L'ENTENDEMENT PUR

S'il y a en général des principes quelque part, il faut l'attribuer uniquement à l'entendement pur, qui n'est pas seulement la faculté des règles par rapport à ce qui arrive, mais même la source des principes par lesquels tout (ce qui peut se présenter à nous comme objet) est nécessairement soumis à des règles, puisque nous ne pourrions jamais sans eux trouver dans les phénomènes la connaissance d'un objet correspondant. Certaines lois même de la nature, considérées comme des principes de l'usage empirique de l'entendement, impliquent un caractère de nécessité, et par conséquent au moins cette présomption qu'elles sont déterminées par des principes ayant une valeur *à priori* et antérieure à toute expérience. Mais toutes les lois de la nature sans distinction sont soumises à des principes supérieurs de l'entendement, puisqu'elles ne font que les appliquer à des cas particuliers du phénomène. Seuls par conséquent ces principes fournissent le concept qui renferme la condition et en quelque sorte l'exposant d'une règle en général; mais l'expérience donne le cas qui est soumis à la règle.

On ne doit pas craindre ici de prendre des principes simplement empiriques pour des principes de l'entendement pur, ou réciproquement; car la nécessité, fondée sur des concepts, qui caractérise les principes de l'entendement et dont il est facile de remarquer l'absence dans tous les principes empiriques, si générale qu'en soit la valeur, peut aisément prévenir cette confusion. Mais il y a des principes purs *à priori* que je ne saurais attribuer

proprement à l'entendement pur, parce qu'ils ne sont pas tirés des concepts purs, mais d'intuitions pures (quoique par l'intermédiaire de l'entendement) tandis que l'entendement est la faculté des concepts. Tels sont les principes des mathématiques; mais leur application à l'expérience, par conséquent leur valeur objective et même la possibilité de la connaissance *à priori* de ces principes (leur déduction) reposent toujours sur l'entendement pur.

Je ne rangerai donc pas parmi mes principes ceux des mathématiques, mais bien ceux sur lesquels se fonde leur possibilité et leur valeur objective *à priori*, et qui par conséquent doivent être regardés comme les principes de ces principes, car ils vont des *concepts* à l'intuition et non de *l'intuition aux concepts.*

La synthèse des concepts purs de l'entendement dans leur application à l'expérience possible a un usage ou *mathématique* ou *dynamique;* car elle se rapporte en partie simplement à *l'intuition*, et en partie à *l'existence* d'un phénomène en général. Or les conditions *à priori* de l'intuition sont, relativement à une expérience possible, tout à fait nécessaires, tandis que celles de l'existence des objets d'une intuition empirique possible ne sont par elles-mêmes que contingentes. Les principes de l'usage mathématique sont donc absolument nécessaires, c'est-à-dire apodictiques, tandis que ceux de l'usage dynamique ne revêtiront le caractère d'une nécessité *à priori* que sous la condition de la pensée empirique dans une expérience, et par conséquent d'une manière mediate et indirecte. Les derniers n'auront donc pas cette évidence immédiate qui est propre aux premiers (mais leur certitude par rapport à l'expérience n'en subsiste pas moins). C'est là d'ailleurs une vérité que l'on comprendra mieux à la fin de ce système de principes.

La table des catégories nous fournit tout naturellement le plan de celle des principes, puisque les principes ne sont autre chose que les règles de l'usage objectif des catégories. Voici donc tous les principes de l'entendement :

1. *Axiomes*
de l'intuition.

2. *Anticipations*
de la perception.

3. *Analogies*
de l'expérience.

4. *Postulats*
de la pensée empirique en général.

J'ai choisi tout exprès ces dénominations pour faire ressortir les différences qu'il y a entre ces principes au point de vue de l'évidence et de la pratique. Mais on verra bientôt que, pour ce qui est de l'évidence aussi bien que de la détermination *à priori* des phénomènes d'après les catégories de la *quantité* et de la *qualité* (si l'on ne fait attention qu'à la forme de ces phénomènes), les principes de ces catégories diffèrent considérablement de ceux des deux autres ; car bien qu'ils comportent les uns et les autres une parfaite certitude, celle des premiers est intuitive, tandis que celle des derniers est simplement discursive. Je désignerai donc ceux-là sous le nom de principes *mathématiques*, et ceux-ci sous celui de principes *dynamiques*[1]. Mais on remarquera que je n'ai pas plus en vue dans un cas les principes des mathématiques

1. Toute *liaison* (*conjunctio*) est une *composition* (*compositio*) ou une *connexion* (*nexus*). La première est une synthèse d'éléments divers qui ne s'appartiennent *pas nécessairement les uns aux autres*, comme, par exemple, les deux triangles dans lesquels se décompose un carré coupé par la diagonale, et qui par eux-mêmes ne s'appartiennent pas nécessairement l'un à l'autre ; telle est la synthèse de l'*homogène* dans tout ce qui peut être examiné mathématiquement (et cette synthèse à son tour peut se diviser en synthèse d'*agrégation* et en synthèse de *coalition*, suivant qu'elle se rapporte a des grandeurs extensives ou à des grandeurs intensives). La seconde liaison (*nexus*) est la synthèse d'éléments divers qui s'appartiennent *nécessairement les uns aux autres*, comme par exemple l'accident par rapport à quelque substance, ou l'effet par rapport à la cause, et qui par conséquent, bien qu'*hétérogènes*, sont représentés comme liés *à priori*. Je nomme cette liaison dynamique par la raison qu'elle n'est pas arbitraire, puisqu'elle concerne la liaison de l'*existence* des éléments divers (elle peut se diviser à son tour en liaison *physique* des phénomènes entre eux et en liaison *métaphysique*, c'est-à-dire leur liaison dans la faculté de connaitre *à priori*[a]).

a) La note qu'on vient de lire est une addition de la seconde édition.

que ceux de la dynamique (physique) générale dans un autre, mais seulement ceux de l'entendement pur dans leur rapport avec le sens intime (sans distinction des représentations qui y sont données). Si je les désigne comme je le fais, c'est donc plutôt en considération de leur application que de leur contenu. Je vais maintenant les examiner dans l'ordre où la table les présente.

I

Axiomes de l'intuition. Principe de ces axiomes : *toutes les intuitions sont des grandeurs extensives*[a].

PREUVE

Tous les phénomènes comprennent, quant à la forme, une intuition dans l'espace et dans le temps qui leur sert à tous de fondement *à priori*. Ils ne peuvent donc être appréhendés, c'est-à-dire reçus dans la conscience empirique, qu'au moyen de cette synthèse du divers par laquelle sont produites les représentations d'un espace ou d'un temps déterminés, c'est-à-dire par la composition des éléments homogènes et par la conscience de l'unité synthétique de ces divers éléments (homogènes). Or la conscience du divers homogène dans l'intuition en général, en tant que la représentation d'un objet est d'abord possible par là, est le concept d'une grandeur (d'un *quantum*). La perception même d'un objet comme phénomène n'est donc possible que par cette même unité synthétique des éléments divers de l'intuition sensible donnée, par laquelle est pensée dans le concept d'une *grandeur* l'unité de la composition des divers éléments homogènes ; c'est-à-dire que les phénomènes sont tous des grandeurs, et même des *grandeurs extensives*, puis-

a. La première édition portait : « *Principe de l'entendement pur :* tous les phénomènes sont quant à leur intuition des grandeurs *extensives.* »

qu'ils sont nécessairement représentés, comme intuitions dans l'espace ou dans le temps, au moyen de cette même synthèse par laquelle l'espace et le temps sont déterminés en général [a].

J'appelle grandeur extensive celle où la représentation des parties rend possible la représentation du tout (et par conséquent la précède nécessairement). Je ne puis pas me représenter une ligne, si petite qu'elle soit, sans la tirer par la pensée, c'est-à-dire sans en produire successivement toutes les parties d'un point à un autre, et sans en retracer enfin de la sorte toute l'intuition. Il en est ainsi de toute portion du temps, même de la plus petite. Je ne la conçois qu'au moyen d'une progression successive qui va d'un moment à un autre et c'est de l'addition de toutes les parties du temps que résulte enfin une grandeur de temps déterminée. Comme la simple intuition dans tous les phénomènes est ou l'espace ou le temps, tout phénomène, en tant qu'intuition, est une grandeur extensive puisqu'il ne peut être connu qu'au moyen d'une synthèse successive (de partie à partie) opérée dans l'appréhension. Tous les phénomènes sont donc perçus dans l'intuition d'abord comme des agrégats (comme des multitudes de parties antérieurement données), ce qui n'est pas le cas de toute espèce de grandeurs, mais de celles-là seulement que nous nous représentons et que nous appréhendons *extensivement* comme telles.

C'est sur cette synthèse successive de l'imagination productrice dans la création des figures que se fonde la science mathématique de l'étendue (la géométrie) avec ses axiomes exprimant les conditions de l'intuition sensible *à priori* qui seules peuvent rendre possible le schème d'un concept pur de l'intuition extérieure, comme, par exemple, qu'entre deux points on ne peut concevoir qu'une seule ligne droite, ou que deux lignes droites ne renferment aucun espace, etc. Ce sont là des axiomes qui ne concernent proprement que les grandeurs (*quanta*) comme telles.

a. Tout ce premier paragraphe est une addition de la seconde édition.

Pour ce qui est de la quantité (*quantitas*), c'est-à-dire de la réponse à la question de savoir combien une chose est grande, il n'y a point à cet égard d'axiomes dans le sens propre du mot, bien que plusieurs propositions de cette sorte soient synthétiquement et immédiatement certaines (*indemonstrabilia*). Car que des quantités égales ajoutées à des quantités égales ou retranchées de quantités égales donnent des quantités égales, ce sont là des propositions analytiques, puisque j'ai immédiatement conscience de l'identité d'une de ces productions de quantité avec l'autre; les axiomes au contraire doivent être des propositions synthétiques *à priori*. Les propositions évidentes exprimant des rapports numériques sont bien synthétiques sans doute, mais elles ne sont pas générales, comme celles de la géométrie, et c'est pourquoi elles ne méritent pas le nom d'axiomes, mais seulement celui de formules numériques. Cette proposition que $7 + 5 = 12$, n'est nullement analytique. En effet, je ne pense le nombre 12 ni dans la représentation de 7, ni dans celle de 5, mais dans celle de la réunion de ces deux nombres (que je le conçoive nécessairement dans *l'addition des deux*, ce n'est pas ici la question, puisque dans une proposition analytique il ne s'agit que de savoir si je conçois réellement le prédicat dans la représentation du sujet). Mais bien qu'elle soit synthétique, cette proposition n'est toujours que particulière. En tant que l'on n'envisage ici que la synthèse des quantités homogènes (des unités), cette synthèse ne peut avoir lieu que d'une seule manière, bien que *l'usage* de ces nombres soit ensuite général. Quand je dis : un triangle se construit avec trois lignes, dont deux prises ensemble sont plus grandes que la troisième, il n'y a ici qu'une pure fonction de l'imagination reproductrice, qui peut tirer des lignes plus ou moins grandes, et en même temps les faire rencontrer suivant toute espèce d'angles qu'il lui plaît de choisir. Au contraire le nombre 7 n'est possible que d'une seule manière, et il en est de même du nombre 12, produit par la synthèse du premier avec 5. Il ne faut donc pas donner aux propositions de ce genre le nom d'axiomes (car autrement il y en aurait à l'infini), mais celui de formules numériques.

Ce principe transcendantal de la science mathématique des phénomènes étend beaucoup notre connaissance *à priori*. C'est en effet grâce à lui que les mathématiques pures peuvent s'appliquer dans toute leur précision aux objets de l'expérience ; sans lui cette application ne serait pas si évidente d'elle-même, et même elle a donné lieu à certaines contradictions. Les phénomènes ne sont pas des choses en soi. L'intuition empirique n'est possible que par l'intuition pure (de l'espace et du temps) : ce que la géométrie dit de celle-ci s'applique donc à celle-là. Dès lors on ne saurait plus prétexter que les objets des sens ne peuvent pas être conformes aux règles de la construction de l'espace (par exemple à l'infinie divisibilité des lignes et des angles) ; car on refuserait par là même à l'espace et à toutes les mathématiques avec lui toute valeur objective, et l'on ne saurait plus pourquoi et jusqu'à quel point elles s'appliquent aux phénomènes. La synthèse des espaces et des temps, comme forme essentielle de toute intuition, est ce qui rend en même temps possible l'appréhension du phénomène, par conséquent toute expérience extérieure, par conséquent encore toute connaissance des objets de l'expérience, et ce que les mathématiques affirment de la première dans leur usage pur s'applique aussi nécessairement à la seconde. Toutes les objections à l'encontre ne sont que des chicanes d'une raison mal éclairée, qui croit à tort affranchir les objets des sens de la condition formelle de notre sensibilité, et qui les représente comme des objets en soi donnés à l'entendement, bien qu'ils ne soient que des phénomènes. S'ils n'étaient pas de simples phénomènes, nous n'en pourrions sans doute rien connaître *à priori* synthétiquement, et par conséquent au moyen des concepts purs de l'espace, et la science qui les détermine, la géométrie, serait elle-même impossible.

II

Anticipation de la perception. En voici le principe : *Dans tous les phénomènes le réel, qui est un objet de sensation, a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré*[a].

PREUVE

La perception est la conscience empirique, c'est-à-dire la conscience accompagnée de sensation. Les phénomènes, comme objets de la perception, ne sont pas des intuitions pures (purement formelles), comme l'espace et le temps (qui ne peuvent pas être perçus en eux-mêmes). Ils contiennent donc, outre l'intuition, la matière de quelque objet en général (par quoi est représenté quelque chose d'existant dans l'espace ou dans le temps), c'est-à-dire le réel de la sensation, considéré comme une représentation purement subjective dont on ne peut avoir conscience qu'autant que le sujet est affecté, et que l'on rapporte à un objet en général, en soi. Or il peut y avoir une transformation graduelle de la conscience empirique en conscience pure, où le réel de la première disparaisse entièrement et où il ne reste qu'une conscience purement formelle (*à priori*) du divers contenu dans l'espace et dans le temps ; par conséquent il peut y avoir aussi une synthèse de la production de la quantité d'une sensation depuis son commencement, l'intuition pure = 0, jusqu'à une grandeur quelconque. Et comme la sensation n'est pas par elle-même une représentation objective et qu'il n'y a en elle ni intuition de l'espace, ni intuition du temps, elle n'a pas de grandeur extensive ; mais elle a pourtant une grandeur (et cela au moyen de son appréhension, où la conscience empirique peut croître en un certain temps

a. Première édition : « Le principe qui anticipe toutes les perceptions comme telles est celui-ci : dans tous les phénomènes la sensation et *le réel* qui lui correspond dans l'objet (*realitas phaenomenon*) ont une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. »

depuis rien= 0, jusqu'à un degré donné), et par conséquent elle a une *grandeur intensive*, à laquelle doit correspondre aussi dans tous les objets de la perception, en tant qu'elle contient cette sensation, une *grandeur intensive*, c'est-à-dire un degré d'influence sur le sens [a].

On peut désigner sous le nom d'anticipation toute connaissance par laquelle je puis connaître et déterminer *à priori* ce qui appartient à la connaissance empirique, et tel est sans doute le sens qu'Epicure donnait à son expression de πρόληψις. Mais, comme il y a dans les phénomènes quelque chose qui n'est jamais connu *à priori* et qui constitue ainsi la différence propre entre la connaissance empirique et la connaissance *à priori*, et que ce quelque chose est la sensation (comme matière de la perception), il suit que la sensation est proprement ce qui ne peut pas être anticipé. Au contraire les déterminations pures conçues dans l'espace et dans le temps, sous le rapport soit de la figure, soit de la quantité, nous pourrions les nommer des anticipations des phénomènes, parce qu'elles représentent *à priori* ce qui peut toujours être donné *à posteriori* dans l'expérience. Mais supposez qu'il y ait pourtant quelque chose qu'on puisse connaître *à priori* dans chaque sensation, considérée comme sensation en général (sans qu'une sensation particulière soit donnée), ce quelque chose mériterait d'être nommé anticipation dans un sens exceptionnel. Il semble étrange en effet d'anticiper sur l'expérience en cela même qui constitue sa matière, laquelle ne peut être puisée qu'en elle. Et c'est pourtant ce qui arrive réellement ici.

L'appréhension ne remplit, avec la seule sensation, qu'un instant (je ne considère point ici en effet la succession de plusieurs sensations). En tant qu'elle est dans le phénomène quelque chose dont l'appréhension n'est pas une synthèse successive, laquelle procède en allant des parties à la représentation totale, elle n'a pas de grandeur extensive ; l'absence de la sensation dans le même instant représenterait cet instant comme vide, par conséquent

a. Tout ce premier paragraphe est une addition de la seconde édition.

= 0. Or ce qui correspond à la sensation dans l'intuition empirique est la réalité (*realitas phaenomenon*) ; ce qui correspond à l'absence de la sensation est la négation = 0. En outre, toute sensation est susceptible de diminution, de telle sorte qu'elle peut décroître et s'évanouir insensiblement. Il y a donc entre la réalité dans le phénomène et la négation une chaîne continue de sensations intermédiaires possibles, entre lesquelles il y a toujours moins de différence qu'entre la sensation donnée et le zéro ou l'entière négation. Cela revient à dire que le réel dans le phénomène a toujours une quantité, mais que cette quantité ne se trouve pas dans l'appréhension, puisque celle-ci s'opère en un moment au moyen d'une simple sensation et non par une synthèse successive de plusieurs sensations, et qu'ainsi elle ne va pas des parties au tout. Le réel a donc une grandeur, mais cette grandeur n'est pas extensive.

Or cette grandeur qui n'est appréhendée que comme unité, et dans laquelle la pluralité ne peut être représentée que par son [plus ou moins grand] rapprochement de la négation = 0, je la nomme *grandeur intensive*. Toute réalité dans le phénomène a donc une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. Lorsqu'on considère cette réalité comme une cause (soit de la sensation, soit d'une autre réalité dans le phénomène, par exemple d'un changement), on nomme le degré de la réalité, comme cause, un moment, par exemple le moment de sa pesanteur, et cela parce que le degré ne désigne que la quantité dont l'appréhension n'est pas successive, mais momentanée. Je ne fais, du reste, que toucher ce point en passant, car je n'ai pas encore à m'occuper de la causalité.

Toute sensation, par conséquent aussi toute réalité dans le phénomène, si petite qu'elle puisse être, a donc un degré, c'est-à-dire une grandeur intensive, qui peut encore être diminuée, et entre la réalité et la négation il y a une série continue de réalités et de perceptions possibles de plus en plus petites. Toute couleur, par exemple le rouge, a un degré qui, si faible qu'il puisse être, n'est jamais le plus faible [possible]; il en est de même toujours de la chaleur, du moment de la pesanteur, etc.

La propriété qui fait que dans les grandeurs aucune partie n'est la plus petite possible (qu'aucune partie n'est simple), est ce qu'on nomme leur continuité. L'espace et le temps sont des *quanta continua*, parce qu'aucune partie n'en peut être donnée qui ne soit renfermée entre des limites (des points et des instants), et par conséquent ne soit elle-même un espace ou un temps. L'espace ne se compose que d'espaces, et le temps que de temps. Les instants et les points ne sont pour le temps et pour l'espace que des limites, des places où ils se limitent. Or ces places présupposent toujours des intuitions qui les bornent ou les déterminent, et l'espace ni le temps ne sauraient être composés de simples places comme de parties intégrantes qui pourraient être données antérieurement. On peut encore nommer ces sortes de grandeurs des grandeurs *fluentes*, parce que la synthèse (de l'imagination productrice) qui les engendre est une progression dans le temps, dont on a coutume de désigner particulièrement la continuité par le mot fluxion [écoulement].

Tous les phénomènes en général sont donc des grandeurs continues, aussi bien quant à leur intuition, comme grandeurs extensives, que quant à la simple perception (à la sensation et par conséquent à la réalité), comme grandeurs intensives. Quand la synthèse du divers du phénomène est interrompue, ce divers n'est pas alors proprement un phénomène comme *quantum*, mais un agrégat de plusieurs phénomènes, produit par la répétition d'une synthèse toujours interrompue, au lieu de l'être par la simple continuation de la synthèse productrice d'une certaine espèce. Quand je dis que 13 thalers représentent une certaine quantité d'argent, je me sers d'une expression tout à fait exacte si j'entends, par ce mot quantité, le poids d'un [lingot d'un] marc de métal fin [nécessaire pour frapper 13 thalers]; ce marc d'argent est sans doute une grandeur continue dans laquelle aucune partie n'est la plus petite possible, mais où chaque partie pourrait former une monnaie qui contiendrait toujours la matière d'une monnaie plus petite encore. Mais si j'entends par cette expression 13 thalers ronds, c'est-à-dire 13 pièces

de monnaie (quel qu'en soit le titre en métal d'argent) c'est improprement que j'appelle cela une quantité de thalers; il faudrait dire un agrégat, c'est-à-dire un nombre de pièces de monnaie. Or, comme à tout nombre il faut une unité pour fondement, le phénomène comme unité est un quantum [une quantité] et, comme tel, il est toujours un continu.

Puisque tous les phénomènes, considérés comme extensifs aussi bien que comme intensifs, sont des grandeurs continues, cette proposition, que tout changement (tout passage d'un état à un autre) est aussi continu, pourrait être ici démontrée aisément et avec une évidence mathématique, si la causalité d'un changement en général ne résidait pas tout à fait en dehors des limites d'une philosophie transcendantale, et si elle ne présupposait pas des principes empiriques. Car, qu'il puisse y avoir une cause qui change l'état des choses, c'est-à-dire qui les détermine en un sens contraire à un certain état donné, c'est sur quoi l'entendement ne nous donne *à priori* aucune lumière, et cela non seulement parce qu'il n'en aperçoit nullement la possibilité, mais parce que la mutabilité ne porte que sur certaines déterminations des phénomènes que l'expérience seule peut nous révéler, tandis que la cause en doit être cherchée dans l'immuable. Mais, comme nous n'avons ici à notre disposition que les concepts purs qui servent de fondement à toute expérience possible et dans lesquels il ne doit rien y avoir d'empirique, nous ne pouvons, sans porter atteinte à l'unité du système, anticiper sur la physique générale, qui est construite sur certaines expériences fondamentales.

Nous ne manquons cependant pas de preuves pour démontrer la grande influence qu'exerce notre principe en anticipant sur les perceptions et en les suppléant même au besoin, de manière à fermer la porte à toutes les fausses conséquences qui pourraient en résulter.

Si toute réalité dans la perception a un degré, entre ce degré et la négation il y a une série infinie de degrés toujours moindres; et pourtant chaque sens doit avoir un degré déterminé de réceptivité pour les sensations. Il ne

peut donc y avoir de perception, par conséquent d'expérience, qui prouve, soit immédiatement, soit médiatement (quelque détour qu'on prenne pour arriver à cette conclusion), une absence absolue de toute réalité dans le phénomène; c'est-à-dire qu'on ne saurait jamais tirer de l'expérience la preuve d'un espace ou d'un temps vide. Car d'abord l'absence absolue de réalité dans l'intuition sensible ne peut être elle-même perçue; ensuite, on ne saurait la déduire d'aucun phénomène particulier et de la différence de ses degrés de réalité; on ne doit même jamais l'admettre pour expliquer cette réalité. En effet, bien que toute l'intuition d'un espace ou d'un temps déterminé soit entièrement réelle, c'est-à-dire qu'aucune partie de cet espace ou de ce temps ne soit vide, pourtant, comme toute réalité a son degré, qui peut décroître suivant une infinité de degrés [inférieurs] jusqu'au rien (jusqu'au vide), sans que la grandeur extensive du phénomène cesse d'être la même, il doit y avoir une infinité de degrés différents remplissant l'espace ou le temps, et la grandeur intensive dans les divers phénomènes doit pouvoir être plus petite ou plus grande, bien que la grandeur extensive de l'intuition reste la même.

Nous allons en donner un exemple. Les physiciens, remarquant (soit par la pesanteur ou le poids, soit par la résistance opposée à d'autres matières en mouvement) une grande différence dans la quantité de matière contenue sous un même volume en des corps de diverses expèces, en concluent presque tous que ce volume (cette grandeur extensive du phénomène) doit contenir du vide dans toutes les matières, bien qu'en des proportions différentes. Mais lequel de ces physiciens, la plupart mathématiciens et mécaniciens, se serait jamais avisé que, tout en prétendant éviter les hypothèses métaphysiques, il fondait uniquement sa conclusion sur une supposition de ce genre, alors qu'il admettait que le *réel* dans l'espace (je ne peux pas dire ici l'impénétrable ou le poids, parce que ce sont là des concepts empiriques) est *partout identique*, et qu'il ne peut différer que par la grandeur extensive, c'est-à-dire par le nombre? A cette supposition, qui n'a aucun fondement dans l'expérience et qui est ainsi purement

métaphysique, j'oppose une preuve transcendantale qui, à la vérité, n'explique pas la différence dans la manière dont les espaces sont remplis, mais qui supprime entièrement la prétendue nécessité de supposer qu'on ne peut expliquer cette différence qu'en admettant des espaces vides, et qui a au moins l'avantage de laisser à l'entendement la liberté de concevoir encore cette différence d'une autre manière, si l'explication physique exige ici quelque hypothèse. En effet, nous voyons que si des espaces égaux peuvent être parfaitement remplis par des matières différentes, de telle sorte qu'en aucune d'elles il n'y ait nul point où la matière ne soit présente, tout réel de même qualité a néanmoins son degré (de résistance ou de pesanteur), qui peut être de plus en plus petit, sans que la grandeur extensive ou le nombre diminue, et sans que [de son côté] cette qualité disparaisse dans le vide et s'évanouisse. Ainsi une dilatation qui remplit un espace, par exemple la chaleur ou toute autre réalité (phénoménale), peut, sans jamais laisser vide la plus petite partie de cet espace, décroître par degrés à l'infini, elle ne remplira pas moins l'espace avec ces degrés plus bas que ne le ferait un autre phénomène avec de plus élevés. Je ne prétends pas affirmer ici que telle est en effet la raison de la différence des matières quant à leur pesanteur spécifique ; je veux seulement démontrer par un principe de l'entendement pur que la nature de nos perceptions rend possible un tel mode d'explication, et que l'on a tort de regarder le réel du phénomène comme étant identique quant au degré et comme ne différant que par son agrégation et sa grandeur extensive, et de croire, soi-disant, que l'on affirme cela *à priori* au moyen d'un principe de l'entendement.

Toutefois, pour un investigateur accoutumé aux considérations transcendantales et devenu par là circonspect, cette anticipation de la perception a toujours quelque chose de choquant, et il lui est impossible de ne pas concevoir quelque doute sur la faculté qu'aurait l'entendement d'anticiper une proposition synthétique telle que celle qui est relative au degré de toute réalité dans les phénomènes, et, par conséquent, à la possibilité de la différence intrinsèque de la sensation elle-même, abstrac-

tion faite de sa qualité empirique. C'est donc une question qui n'est pas indigne d'examen que celle de savoir comment l'entendement peut ici prononcer *à priori* et synthétiquement sur des phénomènes, et les anticiper même dans ce qui est proprement et simplement empirique, c'est-à-dire dans ce qui concerne la sensation.

La *qualité* de la sensation est toujours purement empirique et ne peut être représentée *à priori* (par exemple, la couleur, le goût, etc.) Mais le réel qui correspond aux sensations en général, par opposition à la négation = 0, ne représente que quelque chose dont le concept implique une existence et ne signifie rien que la synthèse dans une conscience empirique en général. En effet, dans le sens intime, la conscience empirique peut s'élever depuis 0 jusqu'à un degré supérieur quelconque, de telle sorte que la même grandeur extensive de l'intuition (par exemple, une surface éclairée) peut exciter une sensation aussi grande que la réunion de plusieurs autres (surfaces moins éclairées). On peut donc faire entièrement abstraction de la grandeur extensive du phénomène et se représenter pourtant en un moment dans la seule sensation une synthèse de la gradation uniforme qui s'élève de 0 à une conscience empirique donnée. Toutes les sensations ne sont donc, comme telles, données qu'*à posteriori*, mais la propriété qu'elles possèdent d'avoir un degré peut être connue *à priori*. Il est remarquable que nous ne pouvons connaître *à priori* dans les grandeurs en général qu'une seule *qualité*, à savoir la continuité, et dans toute qualité (dans le réel du phénomène) que sa *quantité* intensive, c'est-à-dire la propriété qu'elle a d'avoir un degré; tout le reste revient à l'expérience.

III

Analogies de l'expérience.

En voici le principe : *L'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions*[a].

a. Première édition : « En voici le principe général : tous les

PREUVE

L'expérience est une connaissance empirique, c'est-à-dire une connaissance qui détermine un objet par des perceptions. Elle est donc une synthèse des perceptions qui elle-même n'est pas contenue dans ces perceptions, mais renferme l'unité synthétique de leur diversité au sein d'une conscience, unité qui constitue l'essentiel d'une connaissance des *objets* des sens, c'est-à-dire de l'expérience (et non pas seulement de l'intuition ou de la sensation des sens). Dans l'expérience, les perceptions ne se rapportent les unes aux autres que d'une manière accidentelle, de telle sorte que des perceptions même ne résulte ni ne peut résulter entre elles aucune liaison nécessaire; l'appréhension, en effet, n'est qu'un assemblage des éléments divers de l'intuition empirique, et l'on n'y saurait trouver aucune représentation d'un lien nécessaire dans l'existence des phénomènes qu'elle assemble au sein de l'espace et du temps. Mais comme l'expérience est une connaissance des objets par perceptions, que, par conséquent, le rapport d'existence des éléments divers n'y doit point être représenté tel qu'il résulte d'un assemblage dans le temps, mais tel qu'il existe objectivement dans le temps, et que, d'un autre côté, le temps ne peut être lui-même perçu, il suit qu'on ne peut déterminer l'existence des objets dans le temps qu'en les liant dans le temps en général, c'est-à-dire au moyen de concepts qui les unissent *à priori*. Or ces concepts impliquant toujours la nécessité, l'expérience n'est possible qu'au moyen d'une représentation de la liaison nécessaire des perceptions [a].

Les trois modes du temps sont la *permanence*, la *succession* et la *simultanéité*. De là trois lois qui règlent tous les

phénomènes sont soumis *à priori*, quant a leur existence, à des règles qui déterminent leur rapport entre eux *dans un temps* ».

a. Tout ce premier paragraphe est une addition de la deuxième édition.

rapports chronologiques des phènomènes, et d'après lesquels l'existence de chacun d'eux peut être déterminée par rapport à l'unité de tout le temps, et ces lois sont antérieures à toute expérience, qu'elles servent elles-mêmes à rendre possible.

Le principe général de ces trois analogies repose sur *l'unité* nécessaire de l'aperception par rapport à toute conscience empirique possible (de la perception) *dans chaque temps*, et par conséquent puisque cette unité est un fondement *à priori*, sur l'unité synthétique de tous les phénomènes au point de vue de leur rapport dans le temps. En effet, l'aperception originaire se rapporte au sens intime (à l'ensemble de toutes les représentations) et *à priori* à sa forme, c'est-à-dire au rapport des éléments divers de la conscience empirique dans le temps. Or tous ces éléments divers doivent être liés, suivant leurs rapports de temps, dans l'aperception originaire; car c'est là ce qu'exprime l'unité transcendantale *à priori* de cette aperception, cette unité sous laquelle rentre tout ce qui doit faire partie de ma connaissance (c'est-à-dire de ma propre connaissance), et par conséquent tout ce qui peut être un objet pour moi. Cette *unité synthétique* dans le rapport chronologique de toutes les perceptions, qui est *déterminée à priori*, revient donc à cette loi : toutes les déterminations empiriques du temps sont soumises aux règles de la détermination générale du temps; et les analogies de l'expérience, dont nous avons maintenant à nous occuper, doivent être des règles de ce genre.

Ces principes ont ceci de particulier qu'ils ne s'occupent pas des phénomènes et de la synthèse de leur intuition empirique, mais seulement de l'*existence* et de leur *rapport* entre eux relativement à cette existence. Or la manière dont quelque chose est appréhendé dans le phénomène peut être déterminée *à priori*, de telle façon que la règle de sa synthèse puisse fournir cette intuition *à priori* dans chaque exemple empirique donné, c'est-à-dire la réaliser dans cette synthèse même. Mais l'existence des phénomènes ne peut être connue *à priori;* et, quand nous pourrions arriver par cette voie à conclure quelque existence, nous ne la connaîtrions pas d'une

manière déterminée, c'est-à-dire que nous ne saurions anticiper ce par quoi son intuition empirique ne se distingue de toute autre.

Les deux principes précédents, que j'ai nommés mathématiques, parce qu'ils nous autorisent à appliquer les mathématiques aux phénomènes, se rapportaient aux phénomènes au point de vue de leur simple possibilité, et nous enseignaient comment ces phénomènes peuvent être produits suivant les règles d'une synthèse mathématique, soit quant à leur intuition, soit quant au réel de leur perception. On peut donc employer dans l'un et l'autre cas les quantités numériques et avec elles déterminer le phénomène comme grandeur. Ainsi, par exemple, je puis déterminer *à priori*, c'est-à-dire construire le degré des sensations de la lumière du soleil en le composant d'environ 200.000 fois celle de la lune. Nous pouvons donc désigner ces premiers principes sous le nom de *constitutifs*.

Il en doit être tout autrement de ceux qui soumettent *à priori* à des règles l'existence des phénomènes. En effet, comme elle ne se laisse pas construire, ces principes ne concernent que le rapport d'existence, et ne peuvent être que des principes simplement *régulateurs*. Il n'y a donc ici ni axiomes ni anticipations à concevoir ; il s'agit seulement, quand une perception nous est donnée dans un rapport de temps avec une autre (qui reste indéterminée), de dire, non pas *quelle est* cette autre perception et *quelle* en est la *grandeur*, mais comment elle est nécessairement liée à la première, quant à l'existence, dans ce *mode* du temps. En philosophie, les analogies signifient quelque chose de très différent de ce qu'elles représentent en mathématiques. Dans celles-ci, ce sont des formules qui expriment l'égalité de deux rapports de grandeur, et elles sont toujours *constitutives*, si bien que, quand trois membres de la proportion sont donnés, le quatrième aussi est donné par là même, c'est-à-dire peut être construit. Dans la philosophie au contraire, l'analogie est l'égalité de deux rapports, non de *quantité*, mais de *qualité :* trois membres étant donnés, je ne puis connaître et donner *à priori* que le *rapport* à un quatrième, mais non *ce* quatrième *membre* lui-même ; j'ai seulement une règle pour

le chercher dans l'expérience, et un signe pour l'y découvrir. Une analogie de l'expérience n'est donc qu'une règle suivant laquelle l'unité de l'expérience (non la perception elle-même, comme intuition empirique en général) doit résulter de perceptions, et elle s'applique aux objets (aux phénomènes), non comme principe *constitutif*, mais simplement comme principe *régulateur*. Il en est de même des postulats de la pensée empirique en général, qui concernent à la fois la synthèse de la pure intuition (de la forme du phénomène), celle de la perception (de la matière du phénomène) et celle de l'expérience (du rapport de ces perceptions). Ils n'ont d'autre valeur que celle de principes régulateurs, et se distinguent des principes mathématiques, qui sont constitutifs, non sans doute par la certitude, qui est solidement établie *à priori* dans les uns et dans les autres, mais par la nature de l'évidence, c'est-à-dire par leur côté intuitif (et par conséquent aussi par la démonstration).

Mais ce qui a été rappelé dans tous les principes synthétiques, et ce qui doit être ici particulièrement remarqué, c'est que ce n'est pas comme principes de l'usage transcendantal de l'entendement, mais simplement comme principes de son usage empirique, que ces analogies ont leur signification et leur valeur, et que c'est uniquement à ce titre qu'elles peuvent être démontrées; d'où il suit que les phénomènes ne doivent pas être subsumés sous les catégories en général, mais seulement sous leurs schèmes. En effet, si les objets auxquels ces principes doivent être rapportés étaient des choses en soi, il serait absolument impossible d'en avoir *à priori* quelque connaissance synthétique. Mais ils ne sont que des phénomènes, et l'expérience possible n'est que la connaissance parfaite de ces phénomènes, à laquelle doivent toujours aboutir en définitive tous les principes *à priori*. Les principes dont il s'agit ne peuvent donc avoir pour but que les conditions de l'unité de la connaissance empirique dans la synthèse des phénomènes. Or cette synthèse n'est conçue que dans le schème du concept pur de l'entendement, puisque son unité, comme celle d'une synthèse en général, se trouve dans la catégorie [où elle est opérée]

par une fonction qui n'est restreinte par aucune condition sensible. Nous serons donc autorisés par ces principes à n'associer les phénomènes que par analogie avec l'unité logique et générale des concepts et par conséquent, à nous servir, dans le principe même, de la catégorie; mais dans l'exécution (dans l'application aux phénomènes) nous substituerons au principe le schème de la catégorie, comme étant la clef de son usage, ou plutôt nous placerons à côté d'elle ce schème comme condition restrictive, sous le nom de formule du principe.

A

Première analogie.

Principe de la permanence de la substance : *La substance persiste au milieu du changement de tous les phénomènes, et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature*[a].

PREUVE

Tous les phénomènes sont dans le temps, et c'est en lui seulement, comme substratum (ou forme constante de l'intuition interne), qu'on peut se représenter la *simultanéité* aussi bien que la *succession*. Le temps donc, où doit être pensé tout changement des phénomènes, demeure et ne change pas; car la succession ou la simultanéité ne peuvent être représentés qu'en lui et comme ses déterminations. Or le temps ne peut être perçu en lui-même. C'est donc dans les objets de la perception, c'est-à-dire dans les phénomènes, qu'il faut chercher le substratum qui représente le temps en général et où peut être perçu

a. Première édition : « *Principe de la permanence.* Tous les phénomènes contiennent quelque chose de permanent (une substance), qui est l'objet même, et quelque chose de changeant, qui est la détermination de cet objet, c'est-à-dire un mode de son existence. »

dans l'appréhension, au moyen du rapport des phénomènes avec lui, tout changement ou toute succession. Mais le substrat de tout ce qui est réel, c'est-à-dire de tout ce qui appartient à l'existence des choses, est la *substance*, où tout ce qui appartient à l'existence ne peut être pensé que comme détermination. Par conséquent, ce quelque chose de permanent relativement à quoi tous les rapports des phénomènes dans le temps sont nécessairement déterminés, est la substance du phénomène, c'est-à-dire ce qu'il y a en lui de *réel*, et ce qui demeure toujours le même, comme substratum de tout changement. Et comme cette substance ne peut changer dans son existence, sa quantité dans la nature ne peut ni augmenter ni diminuer[a].

Notre *appréhension* des éléments divers du phénomène est toujours successive, et par conséquent toujours changeante. Il est donc impossible que nous déterminions jamais par là si ces éléments divers, comme objets de l'expérience, sont simultanés ou successifs, à moins qu'elle n'ait pour fondement quelque chose qui demeure toujours, quelque chose de *durable* et de *permanent* dont tout changement et toute simultanéité ne soient qu'autant de manières d'être (modes du temps). Ce n'est donc que dans le permanent que sont possibles les rapports de temps (car la simultanéité et la succession sont les seuls rapports de temps), c'est-à-dire que le permanent est, pour la représentation empirique du temps même, le substrat qui rend seul possible toute détermination de temps. La permanence exprime en général le temps, comme le constant corrélatif de toute existence des phénomènes, de tout changement et de toute simultanéité. En effet, le changement ne concerne pas le temps lui-même, mais seulement les phénomènes dans le temps. (De même, la simultanéité n'est pas un mode du temps même, puisqu'il

a. Ce premier paragraphe a remplacé celui-ci dans la première édition : « Tous les phénomènes sont dans le temps. Celui-ci peut déterminer de deux manières le rapport qu'offre leur *existence;* ils sont ou *successifs* ou *simultanés*. Sous le premier point de vue, le tout peut être représenté par une ligne ; et sous le second par un cercle ».

n'y a pas dans le temps de parties sumultanées, mais que toutes sont successives). Si l'on voulait attribuer au temps lui-même une succession, il faudrait encore penser un autre temps où cette succession serait possible. C'est par le permanent seul que l'*existence* reçoit dans les diverses parties successives de la série du temps une *quantité*, que l'on appelle la *durée*. Car dans la simple succession, l'existence va toujours disparaissant et commençant, sans jamais avoir la moindre quantité. Sans ce quelque chose de permanent, il n'y a donc pas de rapport de temps. Or, comme le temps ne peut être perçu en lui-même, ce quelque chose de permanent dans les phénomènes est le substratum de toute détermination de temps, par conséquent aussi la condition de la possibilité de toute unité synthétique des perceptions, c'est-à-dire de l'expérience; et dans ce permanent toute existence, tout changement dans le temps ne peut être regardé que comme un mode de ce qui demeure et ne change pas. Donc, dans tous les phénomènes, le permanent est l'objet même, c'est-à-dire la substance (*phaenomenon*); mais tout ce qui change ou peut changer fait seulement partie des modes d'existence de cette substance ou de ses déterminations.

Je trouve que, de tout temps, non seulement les philosophes, mais le commun des hommes, ont supposé cette permanence comme un substrat de tout changement des phénomènes, et ils l'admettront toujours comme une chose indubitable. Seulement les philosophes s'expriment à ce sujet avec un peu plus de précision, en disant : au milieu de tous les changements qui arrivent dans le monde, la *substance* demeure; il n'y a que les *accidents* qui changent. Mais je ne vois nulle part qu'on ait essayé de donner une preuve de cette proposition synthétique; et même elle ne figure que rarement, comme il lui conviendrait pourtant, en tête de ces lois pures et entièrement *à priori* de la nature. Dans le fait, dire que la substance est permanente, c'est là une proposition tautologique. En effet, cette permanence est l'unique raison pour laquelle nous appliquons aux phénomènes la catégorie de la substance, et il aurait fallu prouver que dans tous les phénomènes il y a quelque chose de permanent, dont le

changeant ne fait que déterminer l'existence. Mais, comme une telle preuve ne peut être donnée dogmatiquement, c'est-à-dire au moyen de concepts, puisqu'elle concerne une proposition synthétique *à priori*, et comme on ne s'est jamais avisé de songer que des propositions de ce genre n'ont de valeur que par rapport à l'expérience possible, et par conséquent ne peuvent être prouvées qu'au moyen d'une déduction de la possibilité de l'expérience, il n'est pas étonnant que, tout en donnant cette proposition synthétique pour fondement à toute expérience (parce qu'on en sent le besoin dans la connaissance empirique), on ne l'ait jamais prouvée.

On demandait à un philosophe : combien pèse la fumée ? Il répondit : retranchez du poids du bois brûlé celui de la cendre qui reste, et vous aurez le poids de la fumée. Il supposait donc comme une chose incontestable que même dans le feu la matière (la substance) ne périt pas, et que sa forme seule subit un changement. De même la proposition : rien ne sort de rien, n'est qu'une autre conséquence du principe de la permanence, ou plutôt de l'existence toujours subsistante du sujet propre des phénomènes. Car, pour que ce qu'on nomme substance dans le phénomène puisse être proprement le substratum de toute détermination de temps, il faut que toute existence, dans le passé aussi bien que dans l'avenir, y soit uniquement et exclusivement déterminée. Nous ne pouvons donc donner à un phénomène le nom de substance que parce que nous supposons que son existence est de tout temps ; or c'est ce qu'exprime mal le mot permanence, qui semble plutôt se rapporter à l'avenir. Toutefois, comme la nécessité interne d'être permanent est inséparable de celle d'avoir toujours été, l'expression peut être conservée. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, c'étaient là deux propositions que les anciens liaient inséparablement, et que l'on sépare maintenant quelquefois mal à propos, en s'imaginant qu'elles s'appliquent à des choses en soi, et que la première est contraire à l'idée que le monde dépend d'une cause suprême (même quant à sa substance). Mais cette crainte est sans fondement, puisqu'il n'est ici question que des phénomènes dans le champ de

l'expérience, dont l'unité ne serait jamais possible si nous admettions qu'il se produisît des choses nouvelles (quant à la substance). Alors, en effet, disparaîtrait ce qui seul peut représenter l'unité du temps, c'est-à-dire l'identité du substrat, seule chose où tout changement trouve sa complète unité. Cette permanence n'est cependant pas autre chose que la manière dont nous nous représentons l'existence des choses (dans le phénomène).

Les déterminations d'une substance, qui ne sont autre chose que des modes particuliers de son existence, s'appellent *accidents*. Elles sont toujours réelles, puisqu'elles concernent l'existence de la substance (les négations ne sont que des déterminations exprimant la non-existence de quelque chose dans la substance). Lorsqu'on attribue une existence particulière à ces déterminations réelles de la substance (par exemple au mouvement considéré comme un accident de la matière), on appelle cette existence inhérence, pour la distinguer de l'existence de la substance même, qu'on nomme subsistance. Mais il en résulte beaucoup de malentendus et l'on s'exprimerait avec plus d'exactitude et de justesse en désignant sous le nom d'accident uniquement la manière dont l'existence d'une substance est déterminée positivement. Cependant, en vertu des conditions auxquelles est soumis l'usage logique de notre entendement, on ne peut éviter de détacher en quelque sorte ce qui peut changer dans l'existence d'une substance tandis que la substance reste, et de le considérer dans son rapport avec ce qui est proprement permanent et radical. C'est pourquoi aussi cette catégorie rentre sous le titre des rapports, plutôt comme condition de ces rapports que comme contenant elle-même un rapport.

C'est sur cette permanence que se fonde aussi la légitimité du concept de changement [proprement dit]. Naître et périr ne sont pas des changements de ce qui naît ou périt. Le changement est un mode d'existence qui succède à un autre mode d'existence du même objet. Tout ce qui change est donc *permanent :* et il n'y a que son *état* qui varie. Et comme cette variation ne concerne que les déterminations qui peuvent finir ou commencer, on peut

dire, au risque d'employer une expression en apparence quelque peu paradoxale, que seul le permanent (la substance) change, et que le changeant n'éprouve pas de changement, mais une variation, puisque certaines déterminations cessent et que d'autres commencent.

Le changement ne peut donc être perçu que dans les substances, et il n'y a de perception possible du naître ou du mourir qu'en tant que ce sont de simples déterminations du permanent, puisque c'est justement ce permanent qui rend possible la représentation du passage d'un état à un autre et du non-être à l'être, et que par conséquent on ne saurait les connaître empiriquement que comme des déterminations variables de ce qui est permanent. Supposez que quelque chose commence d'être absolument, il vous faut admettre un moment où il n'était pas. Or, à quoi voulez-vous rattacher ce moment, si ce n'est à ce qui était déjà? Car un temps vide antérieur n'est point un objet de perception. Mais si vous liez cette naissance à des choses qui étaient auparavant et qui ont duré jusqu'à elle, celle-ci n'était donc qu'une modification de ce qui était déjà, c'est-à-dire du permanent. Il en est de même de l'anéantissement d'une chose: il présuppose la représentation empirique d'un temps où un phénomène cesse d'être.

Les substances (dans le phénomène) sont les substratums de toutes les déterminations de temps. La naissance des unes et l'anéantissemont des autres supprimeraient même l'unique condition de l'unité empirique du temps, et les phénomènes se rapporteraient alors à deux espèces de temps dont l'existence s'écoulerait simultanément, ce qui est absurde. En effet il n'y a qu'*un* temps, et tous les divers temps n'y doivent pas être considérés comme simultanés, mais comme successifs.

La permanence est donc une condition nécessaire, qui seule permet de déterminer les phénomènes, comme choses ou comme objets, dans une expérience possible. Mais quel est le critérium empirique de cette permanence nécessaire et avec elle de la substantialité des phénomènes? C'est sur quoi la suite nous fournira l'occasion de faire les remarques nécessaires.

B

Deuxième analogie.

Principe de la succession dans le temps suivant la loi de la causalité : *Tous les changements arrivent suivant la loi de la liaison des effets et des causes*[a].

PREUVE

Le principe précédent a démontré que tous les phénomènes de la succession dans le temps ne sont que des *changements*, c'est-à-dire une existence et une non-existence successives des déterminations de la substance permanente, et que par conséquent il n'y a pas lieu d'admettre une existence de la substance même qui suivrait sa non-existence, on une non-existence qui suivrait son existence, ou, en d'autres termes, un commencement ou une fin de la substance elle-même. Ce principe aurait pu encore être formulé ainsi : *tout changement d'état* (*succession*) *des phénomènes n'est que changement;* car le commencement ou la fin de la substance ne sont pas des changements de cette substance, puisque le concept de changement suppose le même sujet existant avec deux déterminations opposées, par conséquent permanent. — Après cet avertissement, venons à la preuve.

Je perçois que des phénomènes se succèdent, c'est-à-dire qu'un certain état des choses existe à un moment, tandis que le contraire existait dans l'état précédent. Je relie donc, à proprement parler, deux perceptions dans le temps. Or cette liaison n'est pas l'œuvre du simple sens et de l'intuition, mais le produit d'une faculté synthétique de l'imagination, qui détermine le sens intime rela-

a. Première édition : « *Principe de la production.* Tout ce qui arrive (tout ce qui commence d'être) suppose quelque chose à quoi il succède suivant une règle ».

tivement au rapport de temps. C'est cette faculté qui relie entre eux les deux états, et cela de deux manières possibles suivant que l'un ou l'autre précède dans le temps; car le temps ne peut pas être perçu en lui-même, et c'est [uniquement] par rapport à lui que l'on peut déterminer dans l'objet, empiriquement en quelque sorte, ce qui précède et ce qui suit. Tout ce dont j'ai conscience, c'est donc que mon imagination place l'un avant et l'autre après, mais non pas que dans l'objet un état précède l'autre; en d'autres termes, la simple perception laisse indéterminé le *rapport objectif* des phénomènes qui se succèdent. Or, pour que ce rapport puisse être connu d'une manière déterminée, il faut que la relation entre les deux états soit conçue de telle sorte que l'ordre dans lequel ils doivent être placés se trouve par là déterminé comme nécessaire, celui-ci avant celui-là après, et non dans l'ordre inverse. Mais le concept qui renferme la nécessité d'une unité synthétique ne peut être qu'un concept pur de l'entendement, et il ne saurait se trouver dans la perception. C'est ici le concept du *rapport de la cause à l'effet*, c'est-à-dire d'un rapport dont le premier terme détermine dans le temps le second comme sa conséquence, et non pas seulement comme quelque chose qui pourrait précéder dans l'imagination (ou même n'être pas du tout perçu). Ce n'est donc que parce que nous soumettons la série des phénomènes, par conséquent tout changement, à la loi de causalité, que l'expérience même, c'est-à-dire la connaissance empirique de ces phénomènes, est possible; par conséquent, ils ne sont eux-mêmes possibles comme objets d'expérience que suivant cette loi [a].

L'appréhension du divers dans le phénomène est toujours successive. Les représentations des parties se succèdent les unes aux autres. Quant à savoir si elles se suivent aussi dans l'objet, c'est là un second point de la réflexion, qui n'est pas contenu dans le premier. Or on peut bien nommer objet toute chose, et même toute

a. Ces deux premiers paragraphes sont une addition de la deuxième édition.

représentation en tant qu'on en a conscience; mais, si l'on demande ce que signifie ce mot par rapport aux phénomènes envisagés, non comme des objets (des représentations), mais comme désignant seulement un objet, c'est là la matière d'une recherche plus approfondie. En tant qu'ils sont simplement, comme représentations, des objets de conscience, ils ne se distinguent pas de l'appréhension, c'est-à-dire de l'acte qui consiste à les admettre dans la synthèse de l'imagination, et par conséquent on doit dire que ce qu'il y a de divers dans les phénomènes est toujours produit successivement dans l'esprit. Si les phénomènes étaient des choses en soi, personne ne pourrait expliquer par la succession des représentations de ce qu'ils ont de divers, comment ce divers est lié dans l'objet. En effet, nous n'avons affaire qu'à nos représentations; il est tout à fait en dehors de la sphère de notre connaissance de savoir ce que peuvent être les choses en soi (considérées indépendamment des représentations par lesquelles elles nous affectent). Mais, bien que les phénomènes ne soient pas des choses en soi, et qu'ils soient néanmoins la seule chose dont nous puissions avoir connaissance, je dois montrer quelle liaison convient dans le temps à ce qu'il y a de divers dans les phénomènes eux-mêmes, tandis que la représentation de ce divers est toujours successive dans l'appréhension. Ainsi, par exemple, l'appréhension de ce qu'il y a de divers dans le phénomène d'une maison placée devant moi est successive. Or, demande-t-on si les diverses parties de cette maison sont aussi successives en soi, personne assurément ne s'avisera de répondre oui. Mais si, en élevant mes concepts d'un objet jusqu'au point de vue transcendantal, je vois que la maison n'est pas un objet en soi, mais seulement un phénomène, c'est-à-dire une représentation dont l'objet trancendantal est inconnu, qu'est-ce donc que j'entends par cette question : comment le divers du phénomène lui-même (qui n'est pourtant rien en soi) peut-il être lié? Ce qui se trouve dans l'appréhension successive est considéré ici comme représentation ; et le phénomène qui m'est donné, quoique n'étant pas autre chose qu'un ensemble de ces représentations, est

considéré comme l'objet de ces mêmes représentations, comme un objet avec lequel doit s'accorder le concept que je tire des représentations de l'appréhension. On voit tout de suite que, comme l'accord de la connaissance avec l'objet constitue la vérité, il ne peut être ici question que des conditions formelles de la vérité empirique, et que le phénomène, par opposition aux représentations de l'appréhension, ne peut être représenté que comme un objet de l'appréhension distinct de ces représentations, en tant que celle-ci est soumise à une règle qui la distingue de tout autre, et qui rend nécessaire une espèce de liaison de ses éléments divers. Ce qui dans le phénomène contient la condition de cette règle nécessaire de l'appréhension est l'objet.

Venons maintenant à notre question. Que quelque chose arrive, c'est-à-dire qu'une chose ou un état, qui n'était pas auparavant, soit, c'est ce qui ne peut être empiriquement perçu, s'il n'y a pas eu précédemment un phénomène qui ne contenait pas en soi cet état; car une réalité qui succède à un temps vide, par conséquent un commencement que ne précède aucun état des choses, ne peut pas plus être appréhendé par moi que le temps vide lui-même. Toute appréhension d'un événement est donc une perception qui succède à une autre. Mais comme dans toute synthèse de l'appréhension, les choses se passent ainsi que je l'ai montré plus haut pour le phénomène d'une maison, elle ne se distingue pas encore par là des autres. Voici seulement ce que je remarquerai en outre ; si dans un phénomène contenant un événement, j'appelle A l'état antérieur de la perception, et B le suivant, B ne peut que suivre A dans l'appréhension, et la perception A ne peut pas suivre B, mais seulement le précéder. Je vois, par exemple, un bateau descendre le cours d'un fleuve. Ma perception du lieu où ce bateau se trouve en aval du fleuve, succède à celle du lieu où il se trouvait en amont, et il est impossible que, dans l'appréhension de ce phénomène, le bateau soit perçu d'abord en aval, et ensuite en amont. L'ordre de la série des perceptions qui se succèdent dans l'appréhension est donc ici déterminé, et elle-même en dépend. Dans le précédent exemple d'une

maison, mes perceptions pouvaient, dans l'appréhension, commencer par le faîte de la maison et finir par les fondements, où bien commencer par le bas et finir par le haut, et de même elles pouvaient appréhender par la droite ou par la gauche les éléments divers de l'intuition empirique. Dans la série de ces perceptions, il n'y avait donc pas d'ordre déterminé qui me forçât à commencer par ici ou par là pour lier empiriquement les éléments divers de mon appréhension. Mais cette règle ne saurait manquer dans la perception de ce qui arrive, et elle rend *nécessaire* l'ordre des perceptions successives (dans l'appréhension de ce phénomène).

Je dériverai donc, dans le cas qui m'occupe, la *succession subjective* de l'appréhension de la *succession objective* des phénomènes, puisque la première sans la seconde serait tout à fait indéterminée et ne distinguerait pas un phénomène d'un autre. Seule, celle-là ne prouve rien quant à la liaison des éléments divers dans l'objet, puisqu'elle est tout à fait arbitraire. La seconde consistera donc dans un ordre des éléments divers du phénomène, tel que l'appréhension de l'un (qui arrive) suive *selon une règle* celle de l'autre (qui précède). C'est ainsi seulement que je puis être fondé à dire du phénomène lui-même, et non pas seulement de mon appréhension, qu'on doit y trouver une succession; ce qui signifie que je ne saurais établir l'appréhension que précisément dans cette succession.

D'après ce principe, c'est donc dans ce qui en général précède un événement que doit se trouver la condition selon laquelle cet événement suit toujours et nécessairement, suivant une règle; mais je ne puis renverser l'ordre en partant de l'événement et déterminer (par l'appréhent sion) ce qui précède. En effet, nul phénomène ne retourne du moment suivant à celui qui le précède, quoique toutphénomène se rapporte *à quelque moment antérieur;* un temps étant donné au contraire, un autre temps déterminé le suit nécessairement. Puis donc qu'il y a quelque chose qui suit, il faut nécessairement que je le rapporte à quelque chose qui précède et qui le suit selon une règle, c'est-à-dire nécessairement, de telle sorte que l'évé-

nement, comme conditionné, nous renvoie sûrement à quelque condition qui le détermine.

Supposez qu'il n'y eût rien, avant un événement, que celui-ci dût suivre selon une règle, toute succession pour la perception n'existerait que dans l'appréhension, c'est-à-dire que ce qui précéderait proprement et ce qui suivrait dans les perceptions ne serait déterminé que d'une manière subjective et pas du tout objectivement. Nous n'aurions de cette manière qu'un jeu de représentations qui ne se rapporterait à aucun objet, c'est-à-dire que par notre perception aucun phénomène ne serait distingué de tout autre, sous le rapport du temps, puisque la succession, dans l'acte d'appréhender, est toujours identique, et que par conséquent il n'y a rien dans le phénomène qui la détermine, de telle sorte qu'une certaine succession soit rendue par là objectivement nécessaire. Je ne dirais donc pas alors que deux états se suivent dans le phénomène, mais seulement qu'une appréhension en suit une autre, ce qui est quelque chose de tout *subjectif*, et ne détermine aucun objet, et par conséquent ne peut équivaloir à la connaissance de quelque objet (pas même dans le phénomène.)

Quand donc nous apprenons par expérience que quelque chose arrive, nous supposons toujours que quelque chose a précédé qu'il a suivi selon une règle. Autrement, je ne dirais pas de l'objet : il suit, puisque la seule succession dans mon appréhension, si elle n'est pas déterminée par une règle relativement à quelque chose qui a précédé, ne prouve pas une succession dans l'objet. C'est donc toujours eu égard à une règle d'après laquelle les phénomènes sont déterminés dans leur succession, c'est-à-dire tels qu'ils arrivent, par l'état antérieur, que je donne à ma synthèse subjective (de l'appréhension) une valeur objective, et ce n'est que sous cette supposition qu'est possible l'expérience même de quelque chose qui arrive.

Cela, il est vrai, semble contredire toutes les remarques que l'on a toujours faites sur la marche de l'usage de notre entendement. D'après ces remarques, c'est seulement par la perception et la comparaison de plusieurs événements successifs [trouvés] concordants avec des

phénomènes antérieurs, que nous sommes conduits à découvrir une règle d'après laquelle certains événements suivent toujours certains phénomènes, et à nous faire ainsi un concept de cause. A ce compte, ce concept serait purement empirique, et la règle qu'il fournit, à savoir que tout ce qui arrive a une cause, serait tout aussi contingente que l'expérience elle-même ; son universalité et sa nécessité seraient donc purement fictives et n'auraient pas de véritable valeur générale, puisqu'elles ne seraient pas fondées *à priori*, mais ne s'appuieraient que sur l'induction. Il en est ici comme des autres représentations pures *à priori* (par exemple de l'espace et du temps), que nous ne pouvons tirer de l'expérience à l'état de concepts clairs que parce que nous les avons mises dans l'expérience, et que nous n'avons constitué celle-ci que par le moyen de celles-là. Mais, si cette représentation d'une règle déterminant la série des événements ne peut acquérir la clarté logique d'un concept de cause que quand nous en avons fait usage dans l'expérience, la considération de cette règle comme condition de l'unité synthétique des phénomènes dans le temps n'en est pas moins le fondement de l'expérience même, et par conséquent la précède *à priori*.

Il s'agit donc de montrer par un exemple que jamais, même dans l'expérience, nous n'attribuons à l'objet la succession (que nous nous représentons dans un événement, lorsque quelque chose arrive qui n'existait pas auparavant) et ne la distinguons de la succession subjective de notre appréhension, qu'à la condition d'avoir pour principe une règle qui nous contraigne à observer cet ordre de perceptions plutôt qu'un autre, si bien que c'est proprement cette nécessité qui rend possible la représentation d'une succession dans l'objet.

Nous avons en nous des représentations dont nous pouvons aussi avoir conscience. Mais, si étendue, si exacte et si précise que puisse être cette conscience, ce ne sont toujours que des représentations, c'est-à-dire des déterminations internes de notre esprit dans tel ou tel rapport de temps. Comment donc arrivons-nous à leur supposer un objet, ou à leur attribuer, outre la réalité subjective

qu'elles ont comme modifications, je ne sais quelle réalité objective? La valeur objective ne peut signifier un rapport à une autre représentation (à celle de ce que l'on attribuerait à l'objet); autrement on retombe sur cette question : comment cette représentation, à son tour, sort-elle d'elle-même, et acquiert-elle une valeur objective, outre la valeur subjective qu'elle possède comme détermination de l'état de l'esprit? Si nous cherchons quelle nouvelle qualité *le rapport à un objet* ajoute à nos représentations et quelle espèce de dignité elles en retirent, nous trouvons que ce rapport ne fait rien autre chose que de rendre nécessaire la liaison des représentations d'une certaine manière et de la soumettre à une règle, et que réciproquement elles n'acquièrent une valeur objective que parce qu'un certain ordre est nécessaire entre elles sous le rapport du temps.

Dans le synthèse des phénomènes, les éléments divers des représentations se succèdent toujours les uns aux autres. Or, aucun objet n'est représenté par là; car, par cette succession, qui est commune à toutes les appréhensions, rien n'est distingué de rien. Mais dès que je perçois ou que je présuppose que cette succession implique un rapport à un état antérieur d'où dérive la représentation suivant une règle, alors je me représente quelque chose comme un événement ou comme arrivant, c'est-à-dire que je reconnais un objet que je dois placer dans le temps à une certaine place déterminée, laquelle, d'après l'état antérieur, ne peut être autre qu'elle n'est. Quand donc je perçois que quelque chose arrive, cette représentation implique d'abord que quelque chose a précédé, puisque c'est précisément par rapport à ce quelque chose d'antérieur que le phénomène se coordonne dans le temps, c'est-à-dire est représenté comme existant après un temps antérieur où il n'existait pas. Mais il ne peut recevoir, dans ce rapport, sa place déterminée dans le temps que parce que, dans l'état antérieur, quelque chose est supposé qu'il suit toujours, c'est-à-dire selon une règle; d'où il résulte, en premier lieu, que je ne puis renverser la série, en mettant ce qui arrive avant ce qui précède, et en second lieu que, l'état qui précède étant donné, cet événe-

nement déterminé suit inévitablement et nécessairement. C'est ainsi qu'il s'établit entre nos représentations un certain ordre où le présent (en tant qu'il est arrivé) nous renvoie à un état antérieur comme à un corrélatif, mais indéterminé encore, de l'événement donné, et où, à son tour, ce corrélatif se rapporte d'une manière déterminée à cet événement, comme à sa conséquence, et le lie nécessairement à lui-même dans la série du temps.

Si donc c'est une loi nécessaire de notre sensibilité, par conséquent une *condition formelle* de toutes nos perceptions, que le temps qui précède détermine nécessairement celui qui suit (puisque je ne puis arriver à celui-ci qu'en passant par celui-là), c'est aussi une *loi* essentielle *de la représentation empirique* de la succession dans le temps, que les phénomènes du temps passé déterminent toute existence dans le temps suivant, et que ces derniers n'aient lieu, comme événements, qu'autant que les premiers déterminent leur existence dans le temps, c'est-à-dire la fixent d'après une règle. *Nous ne pouvons en effet connaître empiriquement cette continuité dans l'enchaînement des temps que dans les phénomènes.*

Toute expérience comme toute possibilité de l'expérience supposent l'entendement; la première chose qu'il y fasse n'est pas de rendre claire la représentation des objets, mais de rendre possible la représentation d'un objet en général. Or il ne le peut qu'en transportant l'ordre du temps aux phénomènes et à leur existence, c'est-à-dire en assignant à chacun d'eux, considéré comme conséquence, une place déterminée *à priori* dans le temps, par rapport aux phénomènes précédents, puisque sans cette place ils ne s'accorderaient pas avec le temps même, lequel détermine *à priori* la place de toutes ses parties. Mais cette détermination des places ne peut dériver du rapport des phénomènes au temps absolu (car celui-ci n'est pas un objet de perception); il faut au contraire que les phénomènes se déterminent leurs places les uns aux autres dans le temps lui-même, et les rendent nécessaires dans l'ordre du temps, c'est-à-dire que ce qui suit ou arrive doit suivre, d'après une règle générale, de ce qui est contenu dans l'état précédent. De là une série de

phénomènes qui, au moyen de l'entendement, produit et rend nécessaire précisément le même ordre, le même enchaînement continu dans la série des perceptions possibles, que celui qui se trouve *à priori* dans la forme de l'intuition interne (dans le temps), où toutes les perceptions devaient avoir leur place.

Quand donc je dis que quelque chose arrive, c'est une perception appartenant à une expérience possible, que je réalise en considérant le phénomène comme déterminé dans le temps quant à sa place, et par conséquent comme un objet qui peut toujours être trouvé suivant une règle dans l'enchaînement des perceptions. Or cette règle qui sert à déterminer quelque chose dans la succession du temps, est que la condition qui fait que l'événement suit toujours (c'est-à-dire d'une manière nécessaire) se trouve dans ce qui précède. Le principe de la raison suffisante est donc le fondement de toute expérience possible, c'est-à-dire de la connaissance objective des phénomènes au point de vue de leur rapport dans la succession du temps.

La preuve de ce principe réside uniquement dans les considérations suivantes. Toute connaissance empirique suppose la synthèse des éléments divers opérée par l'imagination, laquelle est toujours successive, ce qui veut dire que les représentations y viennent toujours les unes après les autres. Mais l'ordre de succession (ce qui doit précéder et ce qui doit suivre) n'est nullement déterminé dans l'imagination, et la série de l'une des représentations qui se suivent peut être prise en remontant aussi bien qu'en descendant. Or, si cette synthèse est une synthèse de l'appréhension (des éléments divers d'un phénomène donné), l'ordre est déterminé dans l'objet, ou, pour parler plus exactement, il y a ici, dans la synthèse successive, un ordre qui détermine un objet, ordre d'après lequel quelque chose doit nécessairement précéder, et, ce quelque chose une fois posé, quelque autre chose suivra nécessairement. Pour que ma perception puisse impliquer la connaissance d'un événement ou de quelque chose qui arrive réellement, il faut donc qu'elle soit un jugement empirique où je conçoive que la succession est déter-

minée, c'est-à-dire que cet événement suppose, dans le temps, un autre phénomène qu'il suit nécessairement ou selon une règle. Autrement, si l'antécédent étant donné, l'événement ne le suivait pas nécessairement, il me faudrait le tenir pour un jeu subjectif de mon imagination, et regarder comme un pur rêve ce que je pourrais m'y représenter encore d'objectif. Le rapport en vertu duquel, dans les phénomènes (considérés comme perceptions possibles), l'existence de ce qui suit (de ce qui arrive) est, nécessairement et suivant une règle, déterminée dans le temps par quelque chose qui précède, en un mot le rapport de la cause à l'effet, est la condition de la valeur objective de nos jugements empiriques, au point de vue de la série des perceptions, par conséquent de leur vérité empirique, par conséquent encore de l'expérience. Le principe du rapport de causalité dans la succession des phénomènes a donc aussi une valeur antérieure à tous les objets de l'expérience (soumis aux conditions de la succession) puisqu'il est lui-même le principe qui rend possible cette expérience.

Mais il y a encore ici une difficulté qu'il faut écarter. Le principe de la liaison causale entre les phénomènes est restreint, dans notre formule, à la succession de leur série, tandis que, dans l'usage de ce principe, il se trouve qu'il s'applique aussi à leur simultanéité et que la cause et l'effet peuvent être en même temps. Par exemple, il fait dans une chambre une chaleur qui n'existe pas en plein air. J'en cherche la cause, et je trouve un fourneau allumé. Or ce fourneau est, comme cause, en même temps que son effet, c'est-à-dire la chaleur de la chambre, il n'y a donc pas ici de succession, dans le temps, entre la cause et l'effet, mais ils sont simultanés, et la loi n'en reste pas moins applicable. La plupart des causes efficientes dans la nature sont en même temps que leurs effets, et la succession de ceux-ci tient uniquement à ce que la cause ne peut pas produire tout son effet en un moment. Mais dans le moment où l'effet commence à se produire, il est toujours contemporain de la causalité de sa cause, puisque, si cette cause avait cessé d'être un instant auparavant, il n'aurait pas eu lieu lui-même. Il faut bien

remarquer ici qu'il s'agit de l'*ordre* du temps et non de son *cours :* le rapport demeure, bien qu'il n'y ait pas eu de temps écoulé. Le temps entre la causalité de la cause et son effet immédiat peut *s'évanouir*, (et par conséquent la cause et l'effet être simultanés), mais le rapport de l'un à l'autre reste toujours déterminable dans le temps. Si, par exemple, une boule est placée sur un moelleux coussin et y imprime une légère dépression, cette boule, considérée comme cause, est en même temps que son effet. Mais je les distingue cependant tous deux par le rapport de temps qu'implique leur liaison dynamique. En effet, quand je place la boule sur le coussin, la dépression de ce coussin succède à la forme unie qu'il avait auparavant; mais si le coussin a déjà reçu (sans que je sache comment) une dépression, cela ne résulte [sûrement] pas [de l'action] d'une boule de plomb.

La succession est donc en tout cas l'unique critérium empirique de l'effet dans son rapport avec la causalité de la cause qui précède. Le verre est la cause de l'élévation de l'eau au-dessus de sa surface horizontale, bien que les deux phénomènes soient en même temps. En effet, dès que je puise de l'eau avec un verre dans un plus grand vase, quelque chose suit, à savoir le changement de la figure horizontale qu'elle avait dans ce vase en une figure concave qu'elle prend dans le verre.

Cette causalité conduit au concept de l'action, celle-ci au concept de la force, et par là à celui de la substance. Comme je ne veux pas mêler à mon entreprise critique, laquelle ne concerne que les sources de la connaissance synthétique *à priori*, des analyses qui ne tendent qu'à l'éclaircissement (et non à l'extension) des concepts, je réserve pour un futur système de la raison pure l'examen détaillé de ces concepts. Aussi bien cette analyse se trouve-t-elle déjà, en une large mesure, dans les ouvrages connus qui traitent de ces matières. Mais je ne puis me dispenser de parler du critérium empirique d'une substance, en tant qu'elle semble se manifester, non par la permanence du phénomène, mais par l'action, où elle se révèle mieux ou plus facilement.

Là où est l'action, et par conséquent l'activité et la

force, là aussi est la substance, et c'est dans celle-ci seulement qu'il faut chercher le siège [de celles-là, qui sont] les sources fécondes des phénomènes. Voilà qui est très bien dit; mais, si l'on veut se rendre compte de ce que l'on entend par substance et ne pas tomber à ce sujet dans un cercle vicieux, la réponse n'est pas si facile. Comment conclure immédiatement de l'action *à la permanence* de l'agent, ce qui pourtant est un critérium essentiel et propre de la substance (*phœnomenon*)? Mais, d'après ce qui précède, la solution de la question ne présente pourtant aucune difficulté de ce genre, bien que par la manière ordinaire (de traiter analytiquement nos concepts) elle soit tout à fait insoluble. L'action signifie déjà le rapport du sujet de la causalité à l'effet. Or, puisque tout effet consiste dans quelque chose qui arrive, par conséquent dans quelque chose de changeant que le temps dénote par la succession, le dernier sujet de cet effet est donc le *permanent*, considéré comme substratum de tout changement c'est-à-dire la substance. En effet, d'après le principe de la causalité, les actions sont toujours le premier fondement de toute vicissitude des phénomènes, et par conséquent, elles ne peuvent résider dans tout sujet qui change lui-même, puisqu'alors il faudrait admettre d'autres actions et un autre sujet qui déterminât ce changement. En vertu de ce principe, l'action est donc un critérium empirique suffisant pour prouver la substantialité, sans que j'aie besoin de chercher la permanence du sujet par la comparaison des perceptions, ce qui ne pourrait se faire par cette voie avec le développement qu'exigeraient la grandeur et l'universalité absolue du concept. En effet, que le premier sujet de la causalité de tout ce qui naît et périt ne puisse pas lui-même naître et périr (dans le champ des phénomènes), c'est là une conclusion certaine qui conduit à la nécessité empirique et à la permanence dans l'existence, par conséquent au concept d'une substance comme phénomène.

Quand quelque chose arrive, le seul fait de naître, abstraction faite de la nature de ce qui naît, est déjà par lui-même un objet de recherche. Le passage du non-être

d'un état à cet état même, celui-ci ne contînt-il aucune qualité phénoménale, est déjà une chose qu'il est nécessaire de rechercher. Ce fait de naître, comme nous l'avons montré dans le numéro A, ne concerne pas la substance (car celle-ci ne naît point), mais son état. Ce n'est donc qu'un changement, et non pas une naissance *ex nihilo*. Quand cette origine est considérée comme l'effet d'une cause étrangère, elle s'appelle alors création. Une création ne peut être admise comme événement parmi les phénomènes puisque sa seule possibilité romprait l'unité de l'expérience ; pourtant, si j'envisage toutes les choses non plus comme des phénomènes, mais comme des choses en soi et comme des objets de l'entendement seul, elles peuvent être considérées, bien qu'elles soient des substances, comme dépendantes, quant à leur existence, d'une cause étrangère ; mais cela suppose une toute autre acception des mots et ne s'applique plus aux phénomènes, comme à des objets possibles de l'expérience.

Mais comment en général quelque chose peut-il être changé, ou comment se fait-il qu'à un état qui a lieu dans un certain moment puisse succéder, dans un autre moment, un état opposé? C'est ce dont nous n'avons pas *à priori* la moindre notion. Nous avons besoin pour cela de la connaissance des forces réelles qui ne peut être donnée empiriquement, par exemple des forces motrices, ou, ce qui revient au même, de certains phénomènes successifs (comme mouvements) qui révèlent des forces de ce genre, et cette connaissance ne peut en être donnée qu'empiriquement. Mais la forme de tout changement, la condition sous laquelle seule il peut s'opérer, comme événement résultant d'un autre état (quel qu'en soit d'ailleurs le contenu, c'est-à-dire quel que soit l'état qui est changé), par conséquent la succession des états mêmes (la chose qui arrive) peut toujours être considérée *à priori* suivant la loi de la causalité et les conditions du temps[1].

1. Remarquez que je ne parle pas du changement de certaines relations en général, mais du changement d'état. Aussi, quand un corps se meut d'un mouvement uniforme, son état (de mouvement) ne change pas ; il change au contraire quand le corps cesse de se mouvoir ou commence de se mouvoir.

Quand une substance passe d'un état A à un autre B, le moment du second est distinct de celui du premier, et le suit. De même le second état, comme réalité (dans le phénomène), est distinct du premier où cette réalité n'était pas, comme B de *zéro*, c'est-à-dire que, si l'état B ne se distingue de l'état A que par la grandeur, le changement est alors l'avènement de B — A qui n'était pas dans l'état précédent et par rapport à quoi cet état est = 0.

On demande donc comment une chose passe d'un état = A à un autre = B. Entre deux moments, il y a toujours un temps, et entre deux états dans ces moments il y a toujours une différence qui a une grandeur (car toutes les parties des phénomènes sont à leur tour des grandeurs). Tout passage d'un état à un autre a donc toujours lieu dans un temps contenu entre deux moments, dont le premier détermine l'état d'où sort la chose, et le second celui où elle arrive. Ils forment donc tous les deux les limites du temps d'un changement, par conséquent d'un état intermédiaire entre deux états, et à ce titre ils font partie du changement tout entier. Or tout changement a une cause qui révèle sa causalité dans tout le temps où il s'opère. Cette cause ne produit donc pas son changement tout d'un coup (en une fois et en un moment), mais dans le temps, de telle sorte que tout comme le temps croît depuis le premier moment *A* jusqu'à son accomplissement en *B*, ainsi la grandeur de la réalité (B — A) est produite par tous les degrés inférieurs contenus entre le premier et le dernier. Tout changement n'est donc possible que par une action continuelle de la causalité, qui, en tant qu'elle est uniforme, s'appelle un moment. Le changement n'est pas composé de ces moments, mais il en résulte comme leur effet.

Telle est la loi de la continuité de tout changement. Le principe de cette loi est celui-ci : Ni le temps ni même le phénomène dans le temps ne se composent de parties qui soient les plus petites possibles, et pourtant la chose, dans son changement, n'arrive à son second état qu'en passant par toutes ces parties comme par autant d'éléments. Il n'y a *aucune différence* dans le réel

du phénomène, comme dans la grandeur des temps, qui soit *la plus petite,* et le nouvel état de la réalité, pour s'accroître, passe, en partant du premier où il n'était pas, par tous les degrés infinis de cette même réalité, entre lesquels les différences sont toutes plus petites qu'entre A et B.

Il n'est pas besoin ici de rechercher quelle utilité peut avoir ce principe dans l'investigation de la nature. Mais comment une telle proposition, qui semble étendre si loin notre connaissance de la nature, est-elle possible tout à fait *à priori,* voilà ce qui appelle notre examen, bien qu'il suffise d'un coup d'œil pour voir qu'elle est réelle et légitime, et que par conséquent on puisse se croire dispensé de répondre à la question de savoir comment elle est possible. En effet, la prétention d'étendre notre connaissance par la raison pure est si souvent dénuée de fondement, qu'on doit se faire une règle générale d'être extrêmement défiant à cet égard, et de ne rien croire, de ne rien accepter en ce genre même sur la foi de la preuve dogmatique la plus claire, sans des documents qui puissent fournir une déduction solide.

Tout accroissement de la connaissance empirique, tout progrès de la perception n'est qu'une extension de la détermination du sens intime, c'est-à-dire une progression dans le temps, quels que soient d'ailleurs les objets, phénomènes ou intuitions pures. Cette progression dans le temps détermine tout, et n'est en elle-même déterminée par rien autre chose, c'est-à-dire que les parties en sont nécessairement dans le temps, et qu'elles sont données par la synthèse du temps, mais non avant elle. C'est pourquoi tout passage, dans la perception, à quelque chose qui suit, est une détermination du temps opérée par la production de cette perception ; et comme cette détermination est toujours et dans toutes ses parties une grandeur, il est la production d'une perception qui passe, comme une grandeur, par tous les degrés dont aucun n'est le plus petit, depuis 0 jusqu'à son degré déterminé. Or de là ressort la possibilité de connaître *à priori* la loi des changements, quant à leur forme. Nous n'anticipons que notre propre adhésion, dont la condition formelle

doit pouvoir être connue *à priori*, puisqu'elle réside en nous antérieurement à tout phénomène donné.

Ainsi donc, de même que le temps contient la condition sensible *à priori* de la possibilité d'une progression continue de ce qui existe à ce qui suit, de même l'entendement, grâce à l'unité de l'aperception, est la condition *à priori* qui rend possible la détermination de toutes les places des phénomènes dans ce temps au moyen de la série des causes et des effets, dont les premières entraînent inévitablement l'existence des seconds, et par là rendent valable pour chaque temps (en général), par conséquent objectivement, la connaissance empirique des rapports de temps.

C

Troisième analogie.

Principe de la simultanéité suivant la loi de l'action réciproque ou de la communauté : *Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont dans une action réciproque universelle*[a].

PREUVE

Les choses sont *simultanées* lorsque, dans l'intuition empirique, la perception de l'une et celle de l'autre peuvent se suivre *réciproquement* (ce qui ne peut avoir lieu dans la succession des phénomènes, dans le temps comme on l'a montré dans le second principe). Ainsi je puis commencer par la perception de la lune et passer de là à celle de la terre, ou réciproquement commencer par la perception de la terre et passer de là à celle de la lune; et précisément parce que les perceptions de ces objets peuvent se suivre réciproquement, je dis qu'ils existent

a. *Première édition* : « *Principe de la communauté.* Toutes les substances, en tant qu'elles sont *simultanées*, sont dans une communauté universelle (c'est-à-dire dans une action réciproque) ».

simultanément. La simultanéité est donc l'existence de choses diverses dans le même temps. Or on ne peut percevoir le temps lui-même pour conclure, de ce que les choses sont placées dans le même temps, que les perceptions de ces choses peuvent se suivre réciproquement. La synthèse de l'imagination dans l'appréhension ne présenterait donc chacune d'elles que comme une perception qui est dans le sujet quand l'autre n'y est pas, et réciproquement; mais elle ne nous apprendrait pas que les objets sont simultanés, c'est-à-dire que l'un existant, l'autre aussi existe dans le même temps, et que cela est nécessaire pour que les perceptions puissent se suivre réciproquement. Un concept intellectuel de la succession réciproque des déterminations de ces choses existant simultanément les unes en dehors des autres, est donc nécessaire pour pouvoir dire que la succession réciproque des perceptions est fondée dans l'objet et pour se représenter ainsi la simultanéité comme objective. Or le rapport des substances dans lequel l'une contient les déterminations dont la raison est contenue dans d'autre, est le rapport d'influence; et quand réciproquement la seconde contient la raison des déterminations de la première, c'est le rapport de la communauté ou de l'action réciproque. La simultanéité des substances dans l'espace ne peut donc être connue dans l'expérience que si l'on suppose leur action réciproque; cette supposition est donc aussi la condition de la possibilité des choses même comme objet de l'expérience [a].

Les choses sont simultanées en tant qu'elles existent dans un seul et même temps. Mais comment connaît-on qu'elles sont dans un seul et même temps? Quand l'ordre dans la synthèse de l'appréhension de ces choses diverses est indifférent, c'est-à-dire quand on peut aller de A à E par B C D, ou réciproquement de E à A. En effet, s'il y avait succession dans le temps (dans l'ordre qui commence par A et qui finit par E), il serait impossible de commencer par E l'appréhension dans la perception et de rétrograder vers A, puisque A appartiendrait au

a. Le paragraphe qui précède n'est pas dans la première édition.

temps passé, et que par conséquent il ne pourrait être un objet d'appréhension.

Or admettez que, dans une diversité de substances considérées commes phénomènes, chacune soit absolument isolée, c'est-à-dire qu'aucune n'agisse sur les autres et n'en subisse réciproquement l'influence, je dis que la *simultanéité* de ces substances ne serait pas alors un objet de perception possible, et que l'existence de l'une ne pourrait, par aucune voie de la synthèse empirique, conduire à l'existence de l'autre. En effet, si on les conçoit comme séparées par un espace entièrement vide, la perception qui va de l'une à l'autre dans le temps déterminerait bien l'existence de la dernière au moyen d'une perception ultérieure, mais elle ne pourrait distinguer si le phénomène suit la première objectivement ou s'il lui est simultané.

Il doit donc y avoir, outre la simple existence, quelque chose par quoi A détermine à B sa place dans le temps, et réciproquement aussi B sa place à A, puisque ce n'est qu'en concevant les substances sous cette condition qu'on peut les représenter empiriquement comme *existant simultanément*. Or cela seul qui est la cause d'une chose ou de ses déterminations en peut déterminer la place dans le temps. Chaque substance (ne pouvant être conséquence qu'au point de vue de ses déterminations) doit contenir la causalité de certaines déterminations dans les autres substances et en même temps les effets de la causalité des autres substances en elle, c'est-à-dire que toutes doivent être (immédiatemsnt ou médiatement) en communauté dynamique, pour que la simultanéité puisse être connue dans une expérience quelconque. Or tout ce sans quoi l'expérience des objets d'expérience serait elle-même impossible, est nécessaire par rapport à ces objets. Il est donc nécessaire à toutes les substances considérées au point de vue du phénomène, en tant qu'elles sont simultanées, d'être en communauté générale d'action réciproque.

Le mot *Gemeinschaft* [communauté] est équivoque en allemand, et peut signifier la même chose qu'en latin le mot *communio*, ou le mot *commercium*. Nous nous en servons ici dans le dernier sens, comme désignant une com-

munauté dynamique sans laquelle la communauté locale (*communio spatii*) ne pourrait être elle-même connue empiriquement. Il est facile de remarquer dans nos expériences que les influences continuelles dans tous les lieux de l'espace peuvent seules conduire notre sens d'un objet à un autre ; que la lumière qui joue entre notre œil et les corps produit une communauté médiate entre nous et ces corps, et en prouve ainsi la simultanéité ; que nous ne pouvons changer empiriquement de lieu (percevoir ce changement), sans que partout la matière nous rende possible, à elle seule, la perception de nos places, et que c'est uniquement au moyen de son influence réciproque que celle-ci peut prouver sa simultanéité, et par là (il est vrai, d'une manière simplement médiate) la coexistence des objets [depuis les plus rapprochés] jusqu'aux plus éloignés. Sans communauté, toute perception (du phénomène dans l'espace) est détachée des autres, et la chaîne des représentations empiriques, c'est-à-dire l'expérience, recommencerait à chaque nouvel objet, sans que la précédente pût s'y rattacher le moins du monde ou se trouver avec elle dans un rapport de temps. Je n'entends point du tout réfuter par là l'idée d'un espace vide ; car il peut toujours être là où il n'y a point de perceptions, et où par conséquent il n'y a point de connaissance empirique de la simultanéité ; mais il ne saurait être alors un objet pour notre expérience possible.

J'ajoute encore ceci, pour plus d'éclaircissement. Tous les phénomènes, en tant que contenus dans une expérience possible, sont nécessairement dans l'esprit en communauté (*communio*) d'aperception ; et pour que les objets puissent être représentés comme liés et comme existant simultanément, il faut qu'ils déterminent réciproquement leurs places dans le temps et forment ainsi un tout. Mais, pour que cette communauté subjective puisse reposer sur un principe objectif ou être rapportée aux phénomènes comme substances, il faut que la perception de l'un, comme principe, rende possible celle de l'autre, et réciproquement, afin que la succession, qui est toujours dans les perceptions comme appréhensions, ne soit pas attribuée aux objets, mais que ceux-ci puissent être repré-

sentés comme existant simultanément. Or, c'est là une influence réciproque, c'est-à-dire une communauté (*commercium*) réelle des substances, sans laquelle le rapport empirique de la simultanéité ne saurait se trouver dans l'expérience. Par cette communauté les phénomènes, en tant qu'ils sont les uns en dehors des autres et cependant liés, forment un composé (*compositum reale*), et des composés de cette sorte il peut y avoir bien des espèces. Les trois rapports dynamiques d'où résultent tous les autres sont donc ceux d'inhérence, de conséquence et de composition.

Telles sont les trois analogies de l'expérience. Elles ne sont autre chose que des principes de la détermination de l'existence des phénomènes dans le temps, d'après ses trois *modes*, c'est-à-dire d'après le rapport au temps lui-même comme à une grandeur (grandeur de l'existence, ou durée), le rapport dans le temps comme dans une série (succession), enfin le rapport dans le temps comme dans l'ensemble de toutes les existences (simultanéité). Cette unité de la détermination du temps est entièrement dynamique : le temps n'est pas considéré comme ce en quoi l'expérience déterminerait immédiatement à chaque existence sa place, ce qui est impossible, puisque le temps absolu n'est pas un objet de perception où des phénomènes pourraient être réunis ; mais la règle de l'entendement, qui seule peut donner à l'existence des phénomènes une unité synthétique fondée sur des rapports de temps, détermine à chacun d'eux sa place dans le temps, et par conséquent la détermine *à priori* et d'une manière qui s'applique à tous les temps et à chacun d'eux.

Nous entendons par nature (dans le sens empirique), l'enchaînement des phénomènes [liés], quant à leur existence, par des règles nécessaires, c'est-à-dire par des lois. Ce sont donc certaines lois, et des lois *á priori*, qui rendent d'abord possible une nature; les lois empiriques ne peuvent avoir lieu et être trouvées qu'au moyen de l'expérience, mais conformément à ces lois originaires sans lesquelles l'expérience serait elle-même impossible. Nos analogies présentent donc proprement l'unité de la nature

dans l'enchaînement de tous les phénomènes sous certains *exposants*, qui n'expriment autre chose que le rapport du temps (en tant qu'il embrasse toute existence) à l'unité de l'aperception, unité qui ne peut avoir lieu que dans une synthèse fondée sur des règles. Elles signifient donc toutes trois ceci : tous les phénomènes résident dans une nature et doivent y résider, parce que, sans cette unité *à priori*, toute unité d'expérience, et par conséquent toute détermination des objets de l'expérience, serait impossible.

Mais il y a une remarque à faire sur le genre de preuve que nous avons appliqué à ces lois transcendantales de la nature et sur le caractère particulier de cette preuve ; et cette remarque doit avoir aussi une très grande importance comme règle pour toute autre tentative de prouver *à priori* des propositions intellectuelles et en même temps synthétiques. Si nous avions voulu prouver dogmatiquement, c'est-à-dire par des concepts, ces analogies, à savoir que tout ce qui existe ne se trouve que dans quelque chose de permanent, que tout événement suppose dans le temps précédent quelque chose à quoi il succède suivant une règle, enfin que dans la diversité des choses simultanées, les états aussi sont simultanés, en relation les uns avec les autres suivant une règle (en commerce réciproque), toute notre peine alors eût été absolument perdue. En effet, on ne peut aller d'un objet et de son existence à l'existence d'un autre ou à sa manière d'exister par de simples concepts de ces choses, de quelque manière qu'on les analyse. Que nous restait-il donc? La possibilité de l'expérience, comme d'une connaissance où tous les objets doivent pouvoir enfin nous être donnés, pour que leur représentation puisse avoir pour nous une réalité objective. Or dans cet intermédiaire, dont la forme essentielle consiste dans l'unité synthétique de l'aperception de tous les phénomènes, nous avons trouvé des conditions *à priori* de l'universelle et nécessaire détermination chronologique de toute existence dans le phénomène, conditions sans lesquelles la détermination empirique du temps serait elle-même impossible, et nous avons obtenu ainsi des règles de l'unité synthétique *à priori* au moyen

desquelles nous pouvons anticiper l'expérience. Faute de recourir à cette méthode, et par suite de cette fausse opinion que les propositions synthétiques que l'usage expérimental de l'entendement recommandait comme ses principes doivent être prouvées dogmatiquement, il est arrivé qu'on a souvent cherché, mais toujours en vain, une preuve du principe de raison suffisante. Quant aux deux autres analogies, personne n'y a songé, bien qu'on s'en soit servi toujours tacitement[1]. C'est qu'on n'avait pas pour se guider le fil des catégories, qui seul peut découvrir et rendre sensibles toutes les lacunes de l'entendement, dans les concepts aussi bien que dans les principes.

IV

Les postulats de la pensée empirique en général.

1° Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience quant à l'intuition et aux concepts est *possible*.

2° Ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est *réel*.

3° Ce dont l'accord avec le réel est déterminé suivant les conditions générales de l'expérience est *nécessaire* (existe nécessairement).

1. L'unité de l'univers, où tous les phénomènes doivent être liés, est évidemment une simple conséquence du principe tacitement admis du commerce de toutes les substances existant simultanément. En effet, si elles étaient isolées, elles ne constitueraient pas un tout comme parties ; et si leur liaison (l'action réciproque des éléments divers) n'était pas nécessaire pour la simultanéité même, on ne pourrait conclure de celle-ci, comme d'un rapport purement idéal, a celle-la, comme à un rapport réel ; aussi bien avons-nous montré en son lieu que la communauté est proprement le principe de la possibilité d'une connaissance empirique de la coexistence, et que par conséquent on ne conclut proprement de celle-ci à celle-là que comme à sa condition.

Éclaircissement.

Les catégories de la modalité ont ceci de particulier qu'elles n'augmentent nullement, comme détermination de l'objet, le concept auquel elles sont jointes comme prédicats, mais qu'elles expriment seulement le rapport à la faculté de connaître. Quand le concept d'une chose est déjà tout à fait complet, je puis encore demander si cette chose est simplement possible, ou si elle est réelle, ou, dans ce dernier cas, si elle est en outre nécessaire. Pas une détermination de plus n'est conçue par là dans l'objet lui-même, mais il s'agit seulement de savoir quel est le rapport de cet objet (et de toutes ses déterminations) avec l'entendement et son usage empirique, avec le jugement empirique et avec la raison (dans son application à l'expérience).

C'est précisément pour cela que les principes de la modalité ne font rien de plus que d'expliquer les concepts de la possibilité, de la réalité et de la nécessité dans leur usage empirique, et en même temps aussi de restreindre les catégories à l'usage purement empirique, sans en admettre et en permettre l'usage transcendantal. En effet, si elles n'ont pas seulement une valeur logique et ne se bornent pas à exprimer analytiquement la forme de la *pensée*, mais qu'elles se rapportent aux *choses*, à leur possibilité, à leur égalité ou à leur nécessité, il faut qu'elles s'appliquent à l'expérience possible et à son unité synthétique, dans laquelle seule sont donnés les objets de la connaissance.

Le postulat de la *possibilité* des choses exige donc que le concept de ces choses s'accorde avec les conditions formelles d'une expérience en général. Mais celle-ci, à savoir la forme objective de l'expérience en général, contient toute synthèse requise pour la connaissance des objets. Un concept qui contient une synthèse doit être tenu pour vide et ne se rapporte à aucun objet, si cette synthèse n'appartient à l'expérience, soit comme tirée de l'expérience, auquel cas ce concept s'appelle un *concept empirique*, soit

comme condition *à priori* de l'expérience en général (de la forme de l'expérience), auquel cas il est un *concept pur*, mais qui appartient pourtant à l'expérience, puisque son objet ne peut être trouvé que dans l'expérience. En effet, d'où veut-on tirer le caractère de la possibilité d'un objet pensé au moyen d'un concept synthétique *à priori*, si ce n'est de la synthèse qui constitue la forme de la connaissance empirique des objets? C'est sans doute une condition logique nécessaire que, dans un concept de ce genre, il n'y ait point de contradiction, mais il s'en faut que cela suffise pour constituer la réalité objective du concept, c'est-à-dire la possibilité d'un objet tel qu'il est pensé par le concept. Ainsi, il n'y a point de contradiction dans le concept d'une figure renfermée entre deux lignes droites, car les concepts de deux lignes droites et de leur rencontre ne renferment la négation d'aucune figure; l'impossibilité ne tient pas au concept en lui-même, mais à la construction de ce concept dans l'espace, c'est-à-dire aux conditions de l'espace et de sa détermination, conditions qui, à leur tour, ont leur réalité objective, c'est-à-dire se rapportent à des choses possibles, puisqu'elles contiennent *à priori* la forme de l'expérience en général.

Montrons maintenant l'utilité et l'influence considérable de ce postulat de la possibilité. Quand je me représente une chose qui est permanente, de telle sorte que tout ce qui y change appartient seulement à son état, je ne puis, par ce seul concept, connaître qu'une telle chose est possible. Ou bien, quand je me représente quelque chose qui doit être de telle nature que, dès qu'il est posé, quelque autre chose le suit toujours et inévitablement, je puis sans doute le concevoir sans contradiction; mais je ne saurais juger par là si une propriété de ce genre (comme causalité) se rencontre dans quelque objet possible. Enfin, je puis me représenter des choses (des substances) diverses constituées de telle sorte que l'état de l'une entraîne une conséquence dans l'état de l'autre, et réciproquement; mais qu'un rapport de ce genre puisse convenir à des choses quelconques, c'est ce que je ne saurais déduire de ces concepts, lesquels ne contiennent qu'une synthèse purement arbitraire. Ce

n'est donc qu'autant que ces concepts expriment *à priori* les rapports des perceptions dans chaque expérience que l'on reconnaît leur réalité objective, c'est-à-dire leur vérité transcendantale, et cela, il est vrai, indépendamment de l'expérience mais non pas indépendamment de toute relation à la forme d'une expérience en général et à l'unité synthétique dans laquelle seule des objets peuvent être connus empiriquement.

Que si l'on voulait se faire des nouveaux concepts de substances, de forces, d'actions réciproques, avec la matière que nous fournit la perception, sans dériver de l'expérience même l'exemple de leur liaison, on tomberait alors dans de pures chimères et l'on ne pourrait reconnaître la possibilité de ces conceptions fantastiques au moyen d'aucun critérium, puisque l'on n'y aurait point pris l'expérience pour guide et qu'on ne les en aurait point dérivées. Des concepts factices de cette espèce ne sauraient recevoir *à priori* le caractère de leur possibilité, ainsi que les catégories, comme conditions d'où dépend toute expérience, mais seulement *à posteriori*, comme étant donnés par l'expérience elle-même. Or leur possibilité doit être connue *à posteriori* et empiriquement, ou elle ne peut pas l'être du tout. Une substance qui serait constamment présente dans l'espace, mais sans le remplir (comme cet intermédiaire entre la matière et l'être pensant que quelques-uns ont voulu introduire), ou une faculté particulière qu'aurait notre esprit d'avoir l'intuition de l'avenir (et non pas seulement de le conclure), ou enfin la faculté qu'il aurait d'être en commerce de pensées avec d'autres hommes, quelque éloignés qu'ils fussent, ce sont là des concepts dont la possibilité est tout à fait sans fondement, puisqu'elle ne peut être fondée sur l'expérience et sur les lois connues de l'expérience, et que sans elles on n'a plus qu'une liaison arbitraire de pensées qui, quoique ne renfermant aucune contradiction, ne peut prétendre à aucune réalité objective, par conséquent à la possibilité d'un objet tel que celui que l'on conçoit ainsi. Pour ce qui est de la réalité, il va sans dire qu'on ne saurait la concevoir *in concreto* sans recourir à l'expérience, puisqu'elle ne peut se rapportre

qu'à la sensation, comme matière de l'expérience, et non à la forme du rapport, avec laquelle l'esprit pourrait toujours jouer dans des fictions.

Mais je laisse de côté tout ce dont la possibilité ne peut être déduite que de la réalité dans l'expérience ; et je n'examine ici que cette possibilité des choses qui se fonde sur des concepts *à priori*. Or, je persiste à soutenir que ces choses ne résultent jamais de ces concepts en eux-mêmes, mais seulement de ces concepts comme conditions formelles et objectives d'une expérience en général.

Il semble à la vérité que la possibilité d'un triangle puisse être connue par son concept même (il est certainement indépendant de l'expérience); car dans le fait, nous pouvons lui donner un objet tout à fait *à priori*, c'est-à-dire le construire. Mais, comme cette construction n'est que la forme d'un objet, le triangle ne serait toujours qu'un produit de l'imagination, dont l'objet n'aurait encore qu'une possibilité douteuse, puisqu'il faudrait, pour qu'il en fût autrement, quelque chose de plus, à savoir que cette figure fût conçue sous les seules conditions sur lesquelles reposent tous les objets de l'expérience. Or, c'est seulement parce que l'espace est une condition formelle *à priori* d'expériences extérieures, et que cette même synthèse figurative par laquelle nous construisons un triangle dans l'imagination est absolument identique à celle que nous produisons dans l'appréhension d'un phénomène, afin de nous en faire un concept expérimental, que nous joignons à un tel concept la représentation de la possibilité d'une chose de cette espèce. Et ainsi la possibilité des grandeurs continues, et même des grandeurs en général, les concepts en étant tous synthétiques, ne résulte jamais de ces concepts eux-mêmes, mais de ces concepts considérés comme conditions formelles de la détermination des objets dans l'expérience en général. Où trouver en effet des objets qui correspondent aux concepts, sinon dans l'expérience, par laquelle seule des objets nous sont donnés? Toutefois, nous pouvons bien connaître et caractériser la possibilité des choses, sans recourir préalablement à l'expérience même, en l'envisageant simplement par rap-

port aux conditions formelles sous lesquelles quelque chose est en général déterminé comme objet dans l'expérience, par conséquent tout à fait *à priori;* mais ce n'est toujours que relativement à l'expérience et dans ses limites [que nous la connaissons et la caractérisons].

Le postulat, relatif à la connaissance de la *réalité* des choses, exige une *perception,* par conséquent une sensation, accompagnée de conscience — non pas il est vrai immédiate, — de l'objet même dont l'existence doit être connue; mais il exige aussi que cet objet s'accorde avec quelque perception réelle suivant les analogies de l'expérience, lesquelles représentent toute liaison réelle dans une expérience en général.

On ne saurait trouver, dans le *simple concept* d'une chose, aucun caractère de son existence. En effet, encore que ce concept soit tellement complet que rien ne manque pour concevoir une chose avec toutes ses déterminations intérieures, l'existence n'a aucun rapport avec toutes ces déterminations; mais toute la question est de savoir si une chose de ce genre nous est donnée, de telle sorte que la perception en puisse toujours précéder le concept. Que le concept précède la perception, cela signifie simplement que la chose est possible; la perception qui fournit au concept la matière est le seul caractère de la réalité. Mais on peut aussi connaître l'existence d'une chose avant de la percevoir, et par conséquent d'une manière relativement *à priori,* pourvu qu'elle s'accorde avec certaines perceptions suivant les principes de leur liaison empirique (les analogies). Alors, en effet, l'existence de la chose est liée à nos perceptions dans une expérience possible, et nous pouvons, en suivant le fil de ces analogies, passer de notre perception réelle à la chose dans la série des perceptions possibles. C'est ainsi que nous connaissons, par la perception de la limaille de fer attirée, l'existence d'une matière magnétique pénétrant tous les corps, bien qu'une perception immédiate de cette matière nous soit impossible, à cause de la constitution de nos organes. En effet, d'après les lois de la sensibilité et le contexte de nos perceptions, nous arriverions à avoir dans une expérience l'intuition immé-

diate de cette matière, si nos sens étaient plus délicats, mais la grossièreté de ces sens ne touche en rien à la forme de l'expérience possible en général. Là donc où s'étend la perception et ce qui en dépend suivant des lois empiriques, là s'étend aussi notre connaissance de l'existence des choses. Si nous ne commencions pas par l'expérience ou si nous ne procédions pas en suivant les lois de l'enchaînement empirique des phénomènes, c'est en vain que nous nous flatterions de deviner ou de pénétrer l'existence de quelque chose.

Mais l'idéalisme [a] élève une objection contre ces règles de la démonstration médiate de l'existence ; c'est donc ici le lieu de la réfuter.

Réfutation de l'idéalisme.

L'idéalisme (j'entends l'idéalisme *matériel*) est la théorie qui déclare l'existence des objets dans l'espace ou douteuse et *indémontrable*, ou simplement fausse et *impossible*. La première doctrine est *l'idéalisme problématique* de *Descartes*, qui ne tient pour indubitable que cette affirmation empirique (*assertio*) : *je suis ;* la seconde est *l'idéalisme dogmatique* de *Berkeley*, qui regarde l'espace avec toutes les choses dont il est la condition inséparable comme quelque chose d'impossible en soi, et par conséquent aussi les choses dans l'espace comme de pures fictions. L'idéalisme dogmatique est inévitable quand on fait de l'espace une propriété devant appartenir aux choses en soi; car alors il est, avec tout ce dont il est la condition, un non-être. Mais nous avons renversé le principe de cet idéalisme dans l'esthétique transcendantale. L'idéalisme problématique, qui n'affirme rien à cet égard, mais qui allègue seulement notre impuissance à démontrer par l'expérience immédiate une existence en dehors de la nôtre, est rationnel et annonce une façon de penser solide et philosophique, qui ne permet aucun

a. Toute cette réfutation de l'idéalisme, jusqu'aux réflexions sur le troisième postulat, est une addition de la deuxième édition.

jugement décisif tant qu'une preuve suffisante n'a pas été trouvée. La preuve demandée doit donc établir que nous *n'imaginons* pas seulement les choses extérieures, mais que nous en avons aussi *l'expérience ;* et c'est ce que l'on ne peut faire qu'en démontrant que notre expérience *interne,* indubitable pour Descartes, n'est possible elle-même que sous la condition de l'expérience extérieure.

THÉORÈME

La simple conscience, mais empiriquement déterminée, de ma propre existence, prouve l'existence des objets extérieurs dans l'espace.

PREUVE

J'ai conscience de mon existence comme déterminée dans le temps. Toute détermination de temps suppose quelque chose de permanent dans la perception. Or, ce permanent[a] ne peut pas être une intuition en moi. En effet, tous les principes de détermination de mon existence qui peuvent être trouvés en moi sont des représentations et, à ce titre, ont besoin de quelque chose de permanent qui soit distinct de ces représentations et par rapport à quoi leur changement, et par conséquent mon existence dans le temps où elles changent, puissent être déterminées[b]. La perception de ce permanent n'est donc

a. J'ai suivi ici la nouvelle rédaction que Kant, dans la dernière note de la *préface* de sa 2e édition, (voir plus haut, p. 33), prie le lecteur de substituer à cette phrase du texte : « Or, ce permanent ne peut être quelque chose en moi, puisque mon existence dans le temps ne peut être déterminée que par ce permanent lui-même ». J. B.

b. A la correction à laquelle je viens de me conformer, Kant a joint, dans la note rappelée plus haut, les observations suivantes, qui trouvent ici leur vraie place :

« On objectera sans doute contre cette preuve, que je n'ai immédiatement conscience que de ce qui est en moi, c'est-à-dire de ma *représentation* des choses extérieures, et que par conséquent il

possible que par une *chose* existant hors de moi, et non pas seulement par la *représentation* d'une chose extérieure

reste toujours incertain' s'il y a ou non hors de moi quelque chose qui y corresponde. Mais j'ai conscience par l'*expérience* intérieure de mon *existence dans le temps* (par conséquent aussi, de la propriété qu'elle a d'y être déterminable), ce qui est plus que d'avoir simplement conscience de ma représentation, et ce qui pourtant est identique à la *conscience empirique de mon existence*, laquelle n'est déterminable que *par rapport à quelque chose existant hors de moi* et lié à mon existence. Cette conscience de mon existence dans le temps est donc identiquement liée à la conscience d'un rapport à quelque chose hors de moi, et par conséquent c'est l'expérience et non la fiction, les sens et non l'imagination, qui lient inséparablement l'exterieur à mon sens intérieur; car le sens extérieur est déja par lui-même une relation de l'intuition à quelque chose de réel existant hors de moi, et dont la realité, à la différence de la fiction, ne repose que sur ce qu'il est inséparablement lié à l'expérience intérieure elle-même, comme à la condition de sa possibilité, ce qui est ici le cas. Si à la *conscience intellectuelle* que j'ai de mon existence dans cette représentation : *je suis*, qui accompagne tous mes jugements et tous les actes de mon entendement, je pouvais joindre en même temps une détermination de mon existence par *l'intuition intellectuelle*, la conscience d'un rapport à quelque chose d'extérieur à moi ne ferait pas nécessairement partie de cette détermination. Or, cette conscience intellectuelle précède sans doute, mais l'intuition intérieure, dans laquelle seule mon existence peut être déterminée, est sensible et liée à la condition du temps, et cette détermination, et par conséquent aussi l'expérience intérieure elle-même, dépendent de quelque chose de permanent, qui n'est pas en moi, et par consequent ne peut être que quelque chose hors de moi, avec quoi je dois me considérer comme étant en relations. La réalité du sens externe est ainsi nécessairement liée à celle du sens interne pour la possibilité d'une expérience en général; c'est-à-dire que j'ai tout aussi sûrement conscience qu'il y a hors de moi des choses qui se rapportent à mon sens, que j'ai conscience d'exister moi même d'une manière déterminée dans le temps. Quant à savoir à quelles intuitions données correspondent réellement des objets hors de moi, qui par conséquent appartiennent au *sens extérieur* et non à l'imagination, c'est ce qui, dans chaque cas particulier, doit être décidé d'après les règles qui servent à distinguer une expérience en général (même l'expérience interne) de l'imagination; mais le principe est toujours qu'il y a réellement une expérience extérieure. On peut encore ajouter ici la remarque suivante : la représentation de quelque chose de *permanent* dans l'existence n'est pas identique à la *représentation permanente;* celle-ci, en effet, peut être très changeante et très variable, comme toutes nos représentations, et même celles de la matière, et cependant elle se rapporte à quelque chose de per-

à moi. Par conséquent la détermination de mon existence dans le temps n'est possible que par l'existence de choses réelles que je perçois hors de moi. Mais, comme cette conscience dans le temps est nécessairement liée à la conscience de la possibilité de cette détermination du temps, elle est aussi nécessairement liée à l'existence des choses hors de moi, comme à la condition de la détermination du temps; c'est-à-dire que la conscience de ma propre existence est en même temps une conscience immédiate de l'existence d'autres choses hors de moi.

Première remarque. — On remarquera dans la preuve précédente que le jeu de l'idéalisme est retourné, à bien plus juste titre, contre ce système. Celui-ci admettait que la seule expérience immédiate est l'expérience interne et que l'on ne fait que *conclure* de là à l'existence de choses extérieures, mais qu'ici, comme dans tous les cas où l'on conclut d'effets donnés à des causes *déterminées*, la conclusion est incertaine, parce que la cause des représentations peut aussi être en nous-mêmes, et que peut-être nous les attribuons faussement à des choses extérieures. Or, il est démontré ici que l'expérience extérieure est proprement immédiate[1], et que c'est seulement

manent, qui par conséquent doit être une chose distincte de toutes mes représentations, une chose extérieure dont l'existence est nécessairement comprise dans la *détermination* de ma propre existence et ne constitue avec elle qu'une seule expérience, qui n'aurait jamais lieu intérieurement si elle n'était pas aussi extérieure (en partie). Quant au comment, nous ne pouvons pas plus l'expliquer ici que nous ne pouvons expliquer comment nous concevons en général ce qui subsiste dans le temps et par sa simultanéité avec le variable produit le concept du changement ».

1. La conscience *immédiate* de l'existence des choses extérieures n'est pas supposée mais prouvée dans le théorème précédent, que nous puissions apercevoir ou non la possibilité de cette existence. La question touchant cette dernière serait de savoir si nous n'avons qu'un sens interne, et pas de sens externe, mais simplement une imagination extérieure. Or, il est clair que, même pour que nous puissions nous imaginer quelque chose comme extérieur, il faut que nous ayons déjà un sens externe, et qu'ainsi nous distinguions immédiatement la simple réceptivité d'une intuition externe de la spontanéité qui caractérise toute imagination. En effet, supposer que nous ne fassions qu'imaginer un sens externe, ce serait supprimer la faculté même d'intuition qui doit être déterminée par l'imagination.

au moyen de cette expérience qu'est possible non pas, il est vrai, la conscience de notre propre existence, mais la détermination de cette existence dans le temps, c'est-à-dire l'expérience interne. Sans doute, la représentation *je suis*, exprimant la conscience qui peut accompagner toute pensée, est ce qui renferme immédiatement en soi l'existence d'un sujet; mais elle n'en renferme aucune connaissance, par conséquent aucune connaissance empirique, ou, en d'autres termes, aucune expérience. Il faut pour cela, outre la pensée de quelque chose d'existant, l'intuition, et ici l'intuition interne; c'est par rapport à cette intuition, c'est-à-dire au temps, que le sujet doit être déterminé; et cela même exige nécessairement des objets extérieurs, de telle sorte que l'expérience interne elle-même n'est possible que médiatement et par le moyen de l'expérience externe.

Deuxième remarque. — Tout usage expérimental de notre faculté de connaissance dans la détermination du temps s'accorde parfaitement avec cette preuve. Non seulement nous ne pouvons percevoir aucune détermination de temps que par le changement dans les rapports extérieurs (le mouvement) relativement à ce qu'il y a de permanent dans l'espace (par exemple le mouvement du soleil relativement aux objets de la terre); mais nous n'avons même rien de permanent que nous puissions mettre comme intuition, sous le concept d'une substance, sinon la *matière;* et même cette permanence n'est pas tirée de l'expérience extérieure, mais elle est supposée *à priori*, par l'existence des choses extérieures, comme la condition nécessaire de toute détermination de temps, par conséquent aussi à titre de détermination de notre sens interne relativement à notre propre existence. La conscience de moi-même dans la représentation *Je* n'est point du tout une intuition, mais une représentation purement intellectuelle de la spontanéité d'un sujet pensant. Ce *Je* ne contient donc pas le moindre prédicat d'intuition qui, en tant que permanent, puisse servir de corrélatif à la détermination du temps dans le sens interne, comme est par exemple l'*impénétrabilité* dans la matière, en tant qu'intuition *empirique.*

Troisième remarque. — De ce que l'existence d'objets extérieurs est nécessaire pour qu'une conscience déterminée de nous-mêmes soit possible, il ne s'ensuit pas que toute représentation intuitive des choses extérieures en renferme en même temps l'existence, car cette représentation peut bien être le simple effet de l'imagination (comme il arrive dans les rêves ou dans la folie) ; mais, même alors, elle n'a lieu que par la reproduction d'anciennes perceptions extérieures, lesquelles, comme nous l'avons montré, ne sont possibles que par la réalité d'objets *extérieurs*. Il a donc suffi de prouver ici que l'expérience interne en général n'est possible que par l'expérience externe en général. Quant à savoir si telle ou telle prétendue expérience ne serait pas une simple imagination, c'est ce que l'on découvrira au moyen de ses déterminations particulières et à l'aide de son accord avec les critères de toute expérience réelle.

Enfin, pour ce qui est du troisième postulat, il se rapporte à la nécessité matérielle dans l'existence et non à la nécessité purement formelle et logique dans la liaison des concepts. Or, comme nulle existence des objets des sens ne peut être connue tout à fait *à priori*, mais seulement d'une manière relativement *à priori*, c'est-à-dire par rapport à un autre objet déjà donné, par conséquent encore par rapport à une existence comprise déjà quelque part dans l'ensemble de l'expérience dont la perception donnée est une partie, la nécessité de l'existence ne peut jamais être connue par des concepts, mais seulement par sa liaison avec ce qui est perçu suivant les lois générales de l'expérience. D'un autre côté, comme la seule existence qui puisse être reconnue pour nécessaire sous la condition d'autres phénomènes donnés est celle des effets résultant de causes données d'après les lois de la causalité, ce n'est pas de l'existence des choses (des substances), mais seulement de leur état que nous pouvons connaître la nécessité, et cela en vertu des lois empiriques de la causalité, au moyen d'autres états donnés dans la perception. Il suit de là que le critérium de la nécessité réside uniquement dans cette loi de l'expérience possible, à

savoir, que tout ce qui arrive est déterminé *à priori* dans le phénomène par sa cause. Nous ne connaissons donc dans la nature que la nécessité des *effets* dont les causes nous sont données ; le signe de la nécessité dans l'existence ne s'étend pas au delà du champ de l'expérience possible, et même dans ce champ il ne s'applique pas à l'existence des choses comme substances, puisque celles-ci ne peuvent jamais être considérées comme des effets empiriques ou comme quelque chose qui arrive et qui naît. La nécessité ne concerne donc que les rapports des phénomènes suivant la loi dynamique de la causalité, et que la possibilité qui s'y fonde, de conclure *à priori* de quelque existence donnée (d'une cause) à une autre existence (à l'effet). Tout ce qui arrive est hypothétiquement nécessaire ; c'est là un principe qui soumet le changement dans le monde à une loi, c'est-à-dire à une règle de l'existence nécessaire, sans laquelle il n'y aurait pas même de nature. C'est pourquoi le principe : rien n'arrive par un hasard aveugle (*in mundo non datur casus*) est une loi *à priori* de la nature. Il en est de même de celle-ci : il n'y a pas dans la nature de nécessité aveugle, mais une nécessité conditionnelle, par conséquent intelligente (*non datur fatum*). Ces deux principes sont des lois qui soumettent le jeu des changements à une *nature des choses* (comme phénomènes) ou, ce qui revient au même, à l'unité de l'entendement dans lequel ils ne peuvent appartenir qu'à l'expérience considérée comme unité synthétique des phénomènes. Ils sont tous deux dynamiques. Le premier est proprement une conséquence du principe de la causalité (dans les analogies de l'expérience). Le second appartient aux principes de la modalité, qui ajoute à la détermination causale le concept de la nécessité, mais d'une nécessité soumise à une règle de l'entendement. Le principe de la continuité interdisait dans la série des phénomènes (des changements) tout saut (*in mundo non datur saltus*), et en même temps, dans l'ensemble de toutes les intuitions empiriques dans l'espace, toute lacune, tout hiatus entre deux phénomènes (*non datur hiatus*) ; car on peut énoncer ainsi le principe : il ne peut rien tomber dans l'expérience qui prouve un *vacuum*, ou qui seulement

le permette comme une partie de la synthèse empirique. En effet, pour ce qui est du vide que l'on peut concevoir en dehors du champ de l'expérience possible (du monde), il n'est pas du ressort du pur entendement, qui prononce uniquement sur les questions concernant l'utilisation des phénomènes donnés dans la connaissance empirique, et c'est un problème pour la raison idéaliste, laquelle sort de la sphère d'une expérience possible pour juger tout ce qui environne et limite cette sphère même ; c'est par conséquent dans la dialectique transcendantale qu'il doit être examiné. Nous pourrions aisément représenter ces quatre principes (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*), comme tous les autres principes d'origine transcendantale, dans leur ordre, conformément à l'ordre des catégories, et assigner à chacun sa place ; mais le lecteur déjà exercé le fera de lui-même ou trouvera aisément le fil conducteur nécessaire pour cela. Ils s'accordent tous d'ailleurs en ce point, et en ce point seul, qu'ils ne souffrent rien, dans la synthèse empirique, qui puisse faire obstacle ou porter atteinte à l'entendement et à l'enchaînement continu de tous les phénomènes, c'est-à-dire à l'unité de ses concepts, car c'est en lui seulement qu'est possible l'unité de l'expérience où toutes les perceptions doivent avoir leur place.

Le champ de la possibilité est-il plus grand que celui qui contient tout le réel, et celui-ci à son tour est-il plus grand que celui de ce qui est nécessaire? Ce sont là de belles questions, dont la solution est synthétique, mais qui ressortissent uniquement du tribunal de la raison. En effet, elles reviennent à peu près à demander si toutes choses, comme phénomènes, appartiennent à l'ensemble et au contexte d'une expérience unique dont toute perception donnée est une partie qui ne peut être liée à d'autres phénomènes, ou bien si mes perceptions peuvent appartenir (dans leur enchaînement général) à quelque chose de plus qu'à une seule expérience possible. L'entendement ne donne *à priori* à l'expérience en général que la règle, suivant les conditions subjectives et formelles, soit de la sensibilité, soit de l'aperception, qui seules rendent possible cette expérience. Quand même d'autres formes

de l'intuition (que l'espace et le temps), ou d'autres formes de l'entendement (que la forme discursive de la pensée, ou celle de la connaissance par concepts) seraient possibles, nous ne pourrions d'aucune façon les penser ni les rendre compréhensibles par concepts ; et, le pussions-nous, toujours n'appartiendraient-ils pas à l'expérience, comme à la seule connaissance où les objets nous sont donnés. Peut-il y avoir d'autres perceptions que celles qui en général constituent l'ensemble de notre expérience possible, et par conséquent peut-il y avoir un tout autre champ de la matière ? c'est ce que l'entendement ne saurait décider, n'ayant affaire qu'à la synthèse de ce qui est donné. D'ailleurs la pauvreté de ces raisonnements ordinaires par lesquels nous produisons un grand empire de la possibilité, dont toute chose réelle (tout objet d'expérience) n'est qu'une petite partie, cette pauvreté saute aux yeux. Tout réel est possible ; de là découle naturellement, suivant les règles logiques de la conversion, cette proposition toute particulière : quelque possible est réel, ce qui paraît revenir à ceci : il y a beaucoup de possible qui n'est pas réel. Il semble à la vérité que l'on puisse ainsi mettre le nombre du possible au-dessus de celui du réel, puisqu'il faut que quelque chose s'ajoute à celui-là pour former celui-ci. Mais je ne connais pas cette addition au possible ; car ce qui devrait y être ajouté serait impossible. La seule chose qui pour mon entendement puisse s'ajouter à l'accord avec les conditions formelles de l'expérience, c'est sa liaison avec quelque perception ; et ce qui est lié avec une perception suivant des lois empiriques est réel, encore qu'il ne soit pas immédiatement perçu. Mais que dans l'enchaînement général avec ce qui m'est donné dans la perception, il puisse y avoir une autre série de phénomènes, par conséquent plus qu'une expérience unique comprenant tout, c'est ce que l'on ne peut conclure de ce qui est donné, et ce que l'on peut encore moins conclure sans que quelque chose soit donné, puisque rien ne se laisse jamais penser sans matière. Ce qui n'est possible que sous des conditions simplement possibles elles-mêmes, ne l'est pas *à tous égards*. Mais c'est à ce point de vue général que l'on envi-

sage la question, quand on veut savoir si la possibilité des choses s'étend au delà du cercle de l'expérience.

Je n'ai fait que mentionner ces questions pour ne laisser aucune lacune dans ce qui appartient, suivant l'opinion commune, aux concepts de l'entendement. Mais dans le fait, la possibilité absolue (qui est valable à tous égards) n'est pas un simple concept de l'entendement, et ne peut être d'aucun usage empirique ; elle appartient uniquement à la raison, qui dépasse tout usage empirique possible de l'entendement. Aussi avons-nous dû nous contenter d'une remarque purement critique, laissant d'ailleurs la chose dans l'obscurité, jusqu'à ce que nous la reprenions plus tard pour la traiter d'une manière plus étendue.

Avant de clore ce quatrième numéro et avec lui le sujet de tous les principes de l'entendement pur, je dois indiquer encore le motif qui m'a fait appeler sans hésitation du nom de postulats les principes de la modalité. Je ne prends pas ici cette expression dans le sens que lui ont donné quelques philosophes récents, contrairement à celui des mathématiciens, auxquels elle appartient proprement, c'est-à-dire celui-ci : postuler, c'est donner pour immédiatement certaine une proposition, sans la justifier ni la prouver. En effet, accorder que des propositions synthétiques, si évidentes qu'elles soient, puissent, sans déduction et à première vue, emporter une adhésion absolue, c'est ruiner toute critique de l'entendement. Comme il ne manque pas de prétentions hardies, auxquelles ne se refuse pas même la foi commune (mais sans être pour elles une lettre de créance), notre entendement serait ouvert à toutes les opinions, sans pouvoir refuser son assentiment à des sentences qui, quelque illégitimes qu'elles fussent, demanderaient, avec le ton de la plus parfaite assurance, à être admises comme de véritables axiomes. Quand donc une détermination *à priori* s'ajoute synthétiquement au concept d'une chose, il faut nécessairement joindre à une proposition de ce genre, sinon une preuve, du moins une déduction de la légitimité de cette assertion.

Mais les principes de la modalité ne sont pas objective-

ment synthétiques, puisque les prédicats de la possibilité, de la réalité et de la nécessité n'étendent pas le moins du monde le concept auquel ils s'appliquent, en ajoutant quelque chose à la représentation de l'objet. Ils n'en sont pas moins synthétiques, mais ils ne le sont que d'une manière subjective, c'est-à-dire qu'ils appliquent au concept d'une chose (du réel), dont ils ne disent rien d'ailleurs, la faculté de connaître où il a son origine et son siège. Si ce concept concorde simplement dans l'entendement avec les conditions formelles de l'expérience, son objet est appelé possible; s'il est lié à la perception (à la sensation, comme matière des sens) et qu'il soit déterminé par elle au moyen de l'entendement, l'objet est dit réel; si enfin il est déterminé par l'enchaînement des perceptions suivant des concepts, l'objet se nomme nécessaire. Les principes de la modalité n'expriment donc, touchant au concept, rien autre chose que l'acte de la faculté de connaître par lequel il est produit. Or on appelle postulat dans les mathématiques, une proposition pratique qui ne contient rien que la synthèse par laquelle nous nous donnons d'abord un objet et en produisons le concept; par exemple, décrire d'un point donné, avec une ligne donnée, un cercle sur une surface. Une proposition de ce genre ne peut pas être démontrée, puisque le procédé qu'elle exige est précisément celui par lequel nous produisons d'abord le concept d'une telle figure. Nous pouvons donc, avec même droit, postuler les principes de la modalité, puisqu'ils n'étendent pas leur concept des choses, mais qu'ils se bornent à montrer comment en général il est lié ici à la faculté de connaître[1].

1. Par la *réalité* d'une chose j'affirme sans doute plus que la possibilité, mais non pas *dans la chose;* en effet, la chose ne saurait contenir dans la réalité plus qu'il n'était contenu dans sa possibilité complète. Mais, comme la possibilité n'était qu'une position de la chose par rapport à l'entendement (à son usage empirique), la réalité est en même temps une liaison de cette chose avec la perception.

REMARQUE GÉNÉRALE SUR LE SYSTÈME DES PRINCIPES

C'est une chose très digne de remarque que nous ne puissions apercevoir par la catégorie seule la possibilité d'aucune chose, mais que nous ayons toujours besoin d'avoir à notre portée une intuition pour y découvrir la réalité objective du concept pur de l'entendement. Que l'on prenne par exemple les catégories de la relation. Comment 1° quelque chose peut-il exister uniquement comme sujet et non pas comme simple détermination d'autre chose, c'est-à-dire comment peut-il être substance, ou 2° comment, parce que quelque chose est, une autre chose doit-elle être, par conséquent comment quelque chose en général peut-il être cause, ou 3° comment, quand plusieurs choses sont par cela que l'une d'elles existe, il en résulte quelque chose pour les autres, et réciproquement, et comment peut-il y avoir un commerce de substances de cette façon ; c'est ce que de simples concepts ne sauraient montrer. Il en est exactement de même pour les autres catégories, par exemple de la question de savoir comment une chose peut être identique à plusieurs ensemble, c'est-à-dire être une quantité, etc. Tant qu'on manque d'intuition on ne sait pas si par les catégories on pense un objet, et si même en toute occasion il se trouve un objet pour leur convenir; par où l'on voit qu'elles ne sont pas du tout des *connaissances,* mais de *simples formes de la pensée* servant à transformer en connaissances des intuitions données. Il en résulte qu'aucune proposition synthétique ne peut être tirée de seules catégories. Quand je dis par exemple que dans toute existence il y a une substance, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut exister que comme sujet et non pas comme simple prédicat, ou qu'une chose est un quantum, etc..., il n'y a rien là qui puisse nous servir à aller au delà d'un concept donné et à lui rattacher un autre concept. Aussi n'a-t-on jamais réussi à prouver par de simples concepts de l'entende-

ment une proposition synthétique, celle-ci par exemple : tout ce qui existe d'une manière contingente a une cause. On ne pourrait jamais aller plus loin qu'à démontrer que sans cette relation nous ne saurions comprendre l'existence du contingent, c'est-à-dire connaître *à priori* par l'entendement l'existence d'une telle chose ; il n'en suit pas que cette relation soit aussi la condition de la possibilité des choses mêmes. Si l'on veut se reporter à notre preuve du principe de causalité, on remarquera que nous n'avons pu le prouver que par rapport à des objets d'expérience possible : tout ce qui arrive (tout événement) suppose une cause, et que nous n'avons pu ainsi le prouver que comme un principe de la possibilité de l'expérience, par conséquent de la *connaissance* d'un objet donné dans l'*intuition empirique* et non par de simples concepts. On ne peut nier cependant que cette proposition : tout ce qui arrive doit avoir une cause, ne soit évidente pour chacun par de simples concepts, mais alors le concept est déjà entendu de telle sorte qu'il ne contient pas la catégorie de la modalité (comme quelque chose dont la non-existence se laisse concevoir), mais qu'il contient celle de la relation (comme quelque chose qui ne peut exister que comme conséquence de quelque autre), et en ce cas nous avons une proposition identique : tout ce qui ne peut exister que comme conséquence a sa cause. Dans le fait, quand nous avons à donner des exemples de l'existence contingente, nous en appelons toujours à des changements et non pas seulement à la possibilité *d'en concevoir le contraire*[1]. Or le changement est un événement qui comme tel

1. On peut concevoir aisément la non-existence de la matière mais les anciens n'en concluaient pourtant pas à sa contingence. A elle seule, même, la vicissitude de l'existence et de la non-existence d'un état donné d'une chose, en quoi consiste tout changement, ne prouve pas la contingence de cet état, comme par la réalité de son contraire ; par exemple le repos d'un corps qui suit le mouvement ne prouve pas la contingence de ce mouvement, par cela que le repos est le contraire du mouvement. Car ce contraire n'est *opposé* ici à l'autre que logiquement et non réellement. Pour prouver la contingence du mouvement, il faudrait prouver qu'*au lieu* d'être en mouvement dans le temps précédent, il eût été possible que le corps fût *alors* en repos. Il ne suffit pas qu'il l'ait été ensuite, car alors les deux contraires peuvent très bien coexister.

n'est possible que par une cause, et dont par conséquent la non-existence est possible en soi ; l'on reconnaît ainsi la contingence à ce que quelque chose ne peut exister que comme effet d'une cause. Quand donc une chose est admise comme contingente, c'est une proposition analytique de dire qu'elle a une cause.

Mais il est encore plus remarquable que pour comprendre la possibilité des choses en vertu des catégories, et par conséquent pour démontrer la *réalité objective* de ces dernières, nous avons besoin non pas seulement d'intuitions, mais même toujours d'*intuitions extérieures*. Prenons par exemple les concepts purs de la *relation*, voici ce que nous trouvons : 1° Pour donner dans l'intuition quelque chose de permanent qui corresponde au concept de la *substance* (et pour démontrer ainsi la réalité objective de ce concept), nous avons besoin d'une intuition dans l'espace (celle de la matière) parce que seul l'espace a la détermination du permanent, tandis que le temps et par suite tout ce qui relève du sens intérieur s'écoule sans cesse. 2° Pour représenter un *changement*, comme intuition correspondante au concept de la *causalité*, il nous faut prendre par exemple le mouvement, à titre de changement dans l'espace, et c'est par là seulement que nous pouvons nous rendre saisissables les changements dont aucun entendement pur ne peut comprendre la possibilité. Le changement est la liaison de déterminations contradictoirement opposées entre elles, dans l'existence d'une seule et même chose. Or comment est-il possible que d'un état donné d'une chose résulte dans cette chose un état opposé au premier, c'est ce que non seulement aucune raison ne peut comprendre sans exemple, mais ce qu'elle ne peut même se rendre intelligible sans une intuition, et cette intuition est celle du mouvement d'un point dans l'espace, dont l'existence en différents lieux (comme série de déterminations opposées) nous fait seule d'abord saisir intuitivement le changement. En effet, pour que nous puissions concevoir même des changements intérieurs, il faut que nous nous représentions d'une manière figurée le temps, en tant que forme du sens intime, comme une ligne, et le changement intérieur par

le tracé de cette ligne (qui est un mouvement) ; par conséquent nous nous rendons saisissable notre existence intérieure propre dans ses différents états par une intuition extérieure. La raison propre en est que tout changement suppose quelque chose de permanent dans l'intuition, à seule fin de pouvoir être perçu comme changement, et qu'aucune intuition permanente ne se rencontre dans le sens intime. Enfin la catégorie de la *communauté* ne peut être comprise, quant à sa possibilité, par la seule raison, et par conséquent la réalité objective de ce concept ne peut être aperçue sans intuition et même sans intuition extérieure dans l'espace. En effet comment veut-on concevoir comme possible que, plusieurs substances existant, de l'existence de l'une quelque chose résulte dans celle de l'autre (à titre d'effet) par une action réciproque, et qu'ainsi, parce qu'il y a dans la première quelque chose qui ne peut être compris par la seule existence des autres, il doive en être de même pour toutes? car cela est nécessaire pour qu'il y ait communauté, mais ne peut se comprendre de choses dont chacune subsiste à l'état complètement isolé. Aussi Leibnitz, tout en attribuant une communauté aux substances du monde, mais aux substances conçues comme elles peuvent l'être par l'entendement seul, eut-il besoin de recourir à l'intervention de la divinité, car ce commerce de substances lui parut justement incompréhensible par leur seule existence. Mais nous pouvons nous rendre saisissable la possibilité de la communauté (des substances comme phénomènes) en nous les représentant dans l'espace, par conséquent dans l'intuition extérieure. Celui-ci en effet contient déjà *à priori* des rapports extérieurs formels, comme conditions de la possibilité des rapports réels en soi (dans l'action et la réaction, par suite dans la communauté). Il est tout aussi facile de prouver que la possibilité des choses comme grandeurs, et par conséquent la réalité objective des catégories de la grandeur, ne peut être représentée que dans l'intuition extérieure et ne peut être appliquée ensuite au sens intime qu'au moyen de cette intuition. Seulement pour éviter les longueurs, je dois en laisser les exemples à la réflexion du lecteur.

Toute cette remarque est d'une grande importance non seulement pour confirmer notre précédente réfutation de l'idéalisme, mais surtout pour nous montrer, quand il sera question de la connaissance de soi-même par la simple conscience intérieure, et de la détermination de notre nature sans le secours d'intuitions empiriques extérieures, les limites de la possibilité d'une telle connaissance.

Voici donc la dernière conséquence de toute cette section. Tous les principes de l'entendement pur ne sont rien de plus que des principes *à priori* de la possibilité de l'expérience, et c'est à celle-ci que se rapportent toutes les propositions synthétiques *à priori*, et leur possibilité même repose sur cette relation.

CHAPITRE III

Du Principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et en noumènes.

Jusqu'ici nous n'avons pas seulement parcouru le pays de l'entendement pur en en examinant chaque partie avec soin, nous l'avons aussi mesuré et nous avons assigné à chaque chose en ce domaine sa place. Mais ce pays est une île que la nature elle-même a renfermée dans des bornes immuables. C'est le pays de la vérité (mot séduisant), enfermé d'un vaste et orageux océan, empire de l'illusion, où maint brouillard, maints bancs de glace en fusion présentent l'image trompeuse de pays nouveaux, attirent le navigateur parti à la découverte, l'entraînant en des aventures auxquelles il ne pourra plus s'arracher, mais dont il n'atteindra jamais le but. Avant de nous hasarder sur cette mer, pour l'explorer dans toute son étendue, et reconnaître s'il n'y a rien à y espérer, il ne sera pas inutile de jeter encore un coup d'œil sur la carte du pays que nous voulons quitter, et en premier lieu de nous demander si nous ne pourrions pas nous contenter de ce qu'il nous offre, ou même si nous n'y serions pas contraints, au cas où il n'y aurait point au delà de terre où nous pourrions nous établir ; et ensuite quels sont nos titres à la possession de ce pays et comment nous pouvons nous y maintenir contre toutes les prétentions ennemies. Bien que nous ayons déjà répondu suffisamment à ces questions dans le cours de l'Analytique, une révision sommaire des solutions données fortifiera peut-être la conviction, en réunissant en un point leurs moments.

Nous avons vu, en effet, que tout ce que l'entendement tire de lui-même, sans l'emprunter à l'expérience, ne pouvait avoir pour lui aucun autre usage que celui de l'expérience. Les principes de l'entendement pur, qu'ils soient constitutifs *à priori* (comme les principes mathématiques), ou simplement régulateurs (comme les principes dynamiques), ne contiennent rien que le pur schème pour l'expérience possible; car celle-ci ne tire son unité que de l'unité synthétique que l'entendement attribue originairement et de lui-même à la synthèse de l'imagination dans son rapport à l'aperception, unité avec laquelle les phénomènes, comme *data* pour une connaissance possible, doivent être *à priori* en rapport et en harmonie. Or quoique ces règles de l'entendement soient non seulement vraies *à priori*, mais la source même de toute vérité, c'est-à-dire de l'accord de la connaissance avec ses objets, par cela même qu'elles contiennent le principe de la possibilité de l'expérience, considérée comme l'ensemble de toute connaissance où des objets peuvent nous être donnés, il nous semble cependant qu'il ne suffit pas d'exposer ce qui est vrai; il faut encore exposer ce que l'on désire savoir. Si donc, par cette recherche critique, nous n'apprenons rien de plus que ce que nous avons pratiqué de nous-mêmes dans l'usage purement empirique de l'entendement et sans nous engager en des investigations aussi subtiles, l'avantage qui en résulte ne paraît pas mériter tant d'application et de préparatifs. On peut répondre, il est vrai, qu'aucune curiosïté n'est plus préjudiciable à l'extension de notre connaissance que celle de vouloir toujours connaître l'utilité d'une recherche avant de s'y être engagé et avant qu'il soit possible de se faire la moindre idée de cette utilité, l'eût-on d'ailleurs devant les yeux. Seulement il y a un avantage que le disciple le plus difficile et le plus morose peut saisir et prendre à cœur dans une investigation transcendantale de ce genre, c'est que l'entendement qui est exclusivement occupé de son usage empirique et qui ne réfléchit pas sur les sources de sa propre connaissance, peut bien fonctionner, mais il est incapable d'une chose, à savoir de se déterminer à lui-même les limites de son usage,

et de savoir ce qui peut se trouver au sein ou en dehors de sa sphère, car il faut pour cela justement ces profondes recherches que nous avons instituées. S'il ne peut distinguer si certaines questions sont ou non de son horizon, il n'est pas sûr de ses droits et de sa propriété et il doit s'attendre à des leçons diverses et humiliantes, quand il transgresse incessamment (comme il est inévitable) les limites de son domaine et se jette dans les erreurs et les chimères.

Que donc l'entendement ne puisse faire de tous ses principes *à priori*, en réalité de tous ses concepts, aucun autre usage qu'un usage empirique, et en aucun cas un usage transcendantal, c'est là une proposition qui, lorsqu'on se pénètre de sa vérité, amène à de graves conséquences. L'usage transcendantal d'un concept dans un principe quelconque est de le rapporter aux choses *en général et en soi;* l'usage empirique au contraire l'applique simplement aux *phénomènes*, c'est-à-dire à des objets d'une expérience possible. Il est aisé de voir qu'en toutes circonstances ce dernier usage seul peut trouver place. Tout concept exige d'abord la forme logique d'un concept (de la pensée) en général, et ensuite la possibilité de lui donner un objet auquel il se rapporte. Sans ce dernier il n'a pas de sens et est complètement vide de contenu, bien qu'il puisse toujours représenter la fonction logique qui consiste à tirer un concept de certaines données. Or un objet ne peut être donné à un concept autrement que dans l'intuition, et si une intuition pure est possible *à priori* antérieurement à l'objet, cette intuition elle-même ne peut recevoir son objet, et par conséquent sa valeur objective, que par l'intuition empirique dont elle est la forme pure. Tous les concepts et avec eux tous les principes, tout *à priori* qu'ils puissent être, se rapportent à des intuitions empiriques, c'est-à-dire aux données d'une expérience possible. Sans cela ils n'ont point de valeur objective, et ne sont qu'un jeu de l'imagination ou de l'entendement avec leurs représentations respectives. Que l'on prenne seulement, par exemple, les concepts des mathématiques, en envisageant d'abord celles-ci dans leur intuition pure : l'espace a trois dimensions, entre

deux points on ne peut tirer qu'une ligne droite, etc. Quoique tous ces principes et la représentation de l'objet dont s'occupe cette science soient produits tout à fait *à priori* dans l'esprit, ils ne signifieraient pourtant rien si nous ne pouvions montrer leur signification dans des phénomènes (des objets empiriques). Aussi est-il nécessaire de *rendre sensible* un concept abstrait, c'est-à-dire de montrer l'objet qui lui correspond dans l'intuition, parce que sans cela le concept (comme on dit) n'aurait pas de sens, c'est-à-dire ne signifierait rien. Les mathématiques remplissent cette condition par la construction de la figure qui est un phénomène présent aux sens (bien que produit *à priori*). Le concept de la quantité, dans la même science, cherche son soutien et son sens dans le nombre, et celui-ci, en outre, dans les doigts et dans les grains des tablettes à calculer, ou dans les traits ou points alignés sous les yeux. Le concept reste toujours produit *à priori* avec les principes ou les formules synthétiques qui en résultent; mais leur usage et leur application à quelque objet ne peuvent être cherchés en définitive que dans l'expérience dont ils contiennent *à priori* la possibilité (quant à la forme).

Ce qui montre clairement que toutes les catégories, tous les principes qui en sont formés sont dans le même cas, c'est que nous ne pouvons définir une seule de ces catégories, c'est-à-dire faire comprendre la possibilité de son objet, sans en revenir aux conditions de la sensibilité, par conséquent à la forme des phénomènes, auxquels elles doivent être restreintes comme à leurs seuls objets. Otez en effet ces conditions, elles n'ont plus de sens, c'est-à-dire de rapport à aucun objet, et il n'y a plus d'exemples pour se rendre à soi-même saisissable ce qui est proprement pensé comme chose dans ces concepts.

[a] En traçant plus haut la table des catégories, nous nous sommes dispensés de les définir les unes après les autres, parce que notre but, borné à leur usage synthétique, ne rendait pas ces définitions nécessaires, et que

a. Les lignes suivantes avec la note qui s'y rattache s'intercalaient ici dans la première édition.

quand une entreprise est inutile, on ne doit pas assumer une responsabilité dont on peut se dispenser. Ce n'était pas pour nous un faux-fuyant, mais une règle de prudence très importante que de ne pas nous attarder à définir tout d'abord, et de ne pas chercher ou simuler la perfection ou la précision dans la détermination du concept, quand nous pouvions nous contenter de tel ou tel caractère, sans avoir besoin d'une énumération complète de tous ceux qui constituent le concept entier. Mais on voit à présent que la raison de cette prévoyance était encore plus profonde, en particulier puisque nous n'aurions pas pu définir les catégories quand nous l'aurions voulu[1]. Si l'on écarte toutes les conditions de la sensibilité, qui les signalent comme des concepts d'un usage empirique possible, et qu'on les prenne pour des concepts de choses en général (par conséquent comme ayant un usage transcendantal), il n'y a plus rien à faire à leur égard que de considérer la fonction logique dans les jugements comme condition de la possibilité des choses elles-mêmes, mais sans pouvoir montrer le moins du monde où elles peuvent avoir leur application et leur objet, et par conséquent comment elles peuvent avoir un sens et une valeur objective dans l'entendement pur sans le concours de la sensibilité.

Personne ne peut définir le concept de la grandeur en général que par exemple de cette manière : la grandeur est la détermination d'une chose qui permet de concevoir combien de fois un est contenu dans cette chose. Mais ce combien de fois se fonde sur la répétition successive, par suite sur le temps et sur la synthèse (des éléments homogènes) dans le temps. On ne peut définir la réalité par opposition à la négation qu'en songeant à

1. J'entends ici la définition réelle qui ne se borne pas à ajouter au nom d'une chose d'autres mots plus compréhensibles, mais celle qui contient une marque claire, propre à faire toujours reconnaître sûrement l'objet (*definitum*) et rend possible l'application du concept défini. L'explication réelle serait donc celle qui nous rend clair non seulement un concept, mais aussi sa *réalité objective*. Les définitions mathématiques qui nous montrent dans l'intuition l'objet conforme au concept sont de cette dernière espèce.

un temps (comme l'ensemble de toute existence) qui en est rempli ou bien est vide. Si je fais abstraction de la permanence, laquelle est l'existence en tout temps, il ne me reste pour le concept de la substance que la représentation logique du sujet, représentation que je crois réaliser en me représentant quelque chose qui peut exister simplement comme sujet (sans être le prédicat de quelque chose). Mais outre que je ne sache pas de conditions qui puissent permettre à cette prérogative logique de convenir en propre à quelque chose, il n'y a rien d'autre à en faire, et l'on n'en peut tirer aucune conséquence, puisque aucun objet pour l'usage de ce concept n'est déterminé par là et que par suite on ne sait si ce concept peut signifier en général quelque chose. Quant au concept de la cause, (si je faisais abstraction d'un temps où une chose succède à une autre chose suivant une règle), je ne trouverais dans la pure catégorie rien de plus sinon qu'il y a quelque chose d'où l'on peut conclure à l'existence d'une autre chose, et alors non seulement la cause et l'effet ne pourraient être distingués l'un de l'autre, mais encore, comme ce pouvoir de conclure exige des conditions dont je ne sais rien, le concept n'aurait pas de détermination qui lui permît de s'appliquer à quelque objet. Le prétendu principe : tout contingent a une cause, se présente il est vrai avec assez de gravité, comme s'il portait en lui-même sa propre dignité. Mais que je vous demande ce que vous entendez par contingent et que vous me répondiez : c'est ce dont la non-existence est possible, je voudrais bien savoir à quoi vous prétendez reconnaître cette possibilité de la non-existence si vous ne vous représentez une succession dans la série des phénomènes, et dans cette succession, une existence succédant à la non-existence (ou réciproquement), c'est-à-dire un changement ; car de dire que la non-existence d'une chose n'est pas contradictoire en soi c'est faire un pauvre appel à une condition logique qui certes est nécessaire au concept, mais qui est tout à fait insuffisante pour une possibilité réelle. C'est ainsi que je puis bien supprimer par la pensée toutes les substances existantes sans me contredire, mais je ne pourrai en conclure à la contingence

objective de leur existence, c'est-à-dire à la possibilité de leur non-existence en soi. Pour ce qui est du concept de la communauté, il est facile de comprendre que, comme les pures catégories de la substance aussi bien que de la causalité ne permettent aucune définition qui détermine l'objet, la causalité réciproque dans la relation des substances entre elles n'en est pas susceptible. Personne n'a pu encore définir la possibilité, l'existence et la nécessité que par une tautologie manifeste, toutes les fois qu'on a voulu en puiser la définition dans l'entendement pur. Car l'artifice de substituer la possibilité logique du *concept* (laquelle résulte de ce qu'il ne se contredit pas lui-même) à la possibilité transcendantale des choses (laquelle résulte de ce qu'un objet correspond au concept) ne peut tromper et satisfaire que des esprits sans perspicacité [1].

1. En un mot tous ces concepts ne peuvent être *justifiés* par rien, et leur possibilité *réelle* ne peut être par suite démontrée, si l'on fait abstraction de toute intuition sensible (la seule espèce d'intuition que nous ayons), et il ne reste plus alors que la possibilité *logique*, c'est-à-dire que le concept (la pensée) est possible, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit : la question est de savoir s'il se rapporte à un objet et par suite s'il peut signifier quelque chose [a].

a. La note qu'on vient de lire a été ajoutée par Kant dans la deuxième édition. Dans la première, après l'alinéa auquel elle correspond, se plaçait celui-ci qui a été supprimé dans la deuxieme :

« Il y a quelque chose d'étrange et même d'absurde en soi à parler d'un concept qui doit avoir une signification, mais qui ne serait susceptible d'aucune définition. Mais c'est là une situation particulière aux catégories : elles ne peuvent avoir de signification déterminée, ni de rapport à un objet qu'au moyen de la *condition sensible* universelle, et cette condition ne peut être tirée de la catégorie pure puisque celle-ci ne peut contenir que la fonction logique qui consiste à ramener la diversité sous un concept. Or cette fonction, c'est-à-dire la forme du concept, toute seule, ne saurait nous faire connaître et distinguer quel est l'objet auquel il se rapporte, puisqu'il y est justement fait abstraction de la condition sensible sous laquelle en général des objets peuvent y être rapportés. Aussi les catégories ont-elles besoin, outre le pur concept de l'entendement, de déterminations concernant leur application à la sensibilité en général (schèmes), sans quoi elles ne sont pas des concepts par lesquels un objet est connu et distingué des autres, mais seulement autant de manières de penser un objet pour des intuitions possibles et de lui donner sa signification (sous des conditions encore requises), c'est-à-dire de la

Il s'en suit donc incontestablement que l'usage des concepts purs de l'entendement ne peut *jamais* être *transcendantal,* mais qu'il est *toujours empirique;* que les principes de l'entendement pur ne peuvent se rapporter qu'aux conditions d'une expérience possible, aux objets des sens, mais en aucun cas aux choses en général (sans égard à la manière dont nous pouvons les saisir par intuition).

L'analytique transcendantale a donc cet important résultat de montrer que l'entendement ne peut faire *à priori* en aucun cas qu'anticiper la forme d'une expérience possible en général et que ce qui n'est pas un phénomène ne pouvant être un objet d'expérience, l'entendement ne peut jamais dépasser les bornes de la sensibilité en deçà desquelles seulement un objet peut nous être donné. Ses principes sont simplement des principes de l'exposition des phénomènes, et ce nom orgueilleux que prend l'Ontologie, prétendant donner une connaissance synthétique *à priori* des choses en général dans une doctrine systématique (par exemple le principe de causalité), doit faire place au nom modeste d'analytique de l'entendement pur.

La pensée est l'acte qui consiste à rapporter à un objet

définir : elles ne peuvent être définies elles-mêmes. La fonction logique du jugement en général : unité et pluralité, affirmation et négation, sujet et predicat, ne peut être définie sans que l'on tourne dans un cercle, car la définition par elle-même devrait *être* un jugement et par suite contenir déjà cette fonction. Mais les catégories pures ne sont rien autre chose que les représentations des choses en général, en tant que ce qu'il y a de divers dans leur intuition doit être pensé au moyen de l'une ou l'autre de ces fonctions logiques : la grandeur est la détermination qui ne peut être pensée que par un jugement qui à la quantité en lui (*judicium commune*); la réalité, celle qui ne peut être pensée que par un jugement affirmatif; la substance, ce qui, relativement à l'intuition, doit rester le dernier sujet de toutes les autres déterminations. Quant à savoir ce que sont les choses relativement auxquelles on doit se servir de telle fonction plutôt que de telle autre, c'est ce qui reste ici indéterminé; par conséquent, sans la condition de l'intuition sensible à qui elles apportent sa synthèse, les catégories n'ont aucun rapport à un objet indéterminé. Elles ne peuvent en définir aucun et n'ont pas par conséquent en elles-mêmes la valeur de concepts objectifs. »

une intuition donnée. Si la nature de cette intuition n'est donnée d'aucune manière, l'objet est alors simplement transcendantal, et le concept de l'entendement n'a qu'un usage transcendantal, c'est-à-dire qu'il n'exprime que l'unité de la pensée d'un divers en général. Au moyen d'une catégorie pure dans laquelle on fait abstraction de toute condition de l'intuition sensible, c'est-à-dire de la seule intuition qui soit possible pour nous, on ne détermine donc aucun objet, mais on exprime suivant divers modes la pensée d'un objet en général. Il faut encore, pour faire usage d'un concept, une fonction du jugement qui subsume sous lui un objet, c'est-à-dire au moins la condition formelle d'un donné dans l'intuition. Si cette condition de la faculté de juger (le schème) manque, toute subsomption est impossible, puisque rien n'est donné qui puisse être subsumé sous le concept. L'usage purement transcendantal des catégories n'est donc pas dans le fait un usage, il n'a pas d'objet déterminé, ni même d'objet déterminable dans sa forme. Il suit de là que la catégorie pure ne suffit pas non plus à former aucun principe synthétique *à priori*, que les principes de l'entendement pur n'ont qu'un usage empirique, et en aucun cas un usage transcendantal, et qu'en dehors du champ de l'expérience possible il ne peut y avoir de principe synthétique *à priori*.

Il peut donc être sage de s'exprimer ainsi : les catégories pures, sans les conditions formelles de la sensibilité, ont une signification purement transcendantale, mais elles n'ont pas d'usage transcendantal, parce que ce dernier est impossible en soi, toutes les conditions d'un usage quelconque (dans les jugements) manquant, à savoir les conditions formelles de la subsomption d'un objet possible sous ces concepts. Comme (à titre de catégories pures) elles ne doivent pas avoir d'usage empirique, et comme elles ne peuvent en avoir de transcendantal, elles n'ont aucun usage, quand on les isole de toute sensibilité, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent être appliquées à aucun objet possible : elles sont plutôt simplement la forme pure et l'usage de l'entendement relativement aux objets en général et à la pensée, sans qu'on puisse par leur seul moyen penser ou déterminer quelque objet.

Il y a cependant ici un fond d'illusion qu'il est difficile d'éviter [a]. Les catégories ne se fondent pas quant à leur

a. Ce passage, jusqu'à l'alinéa qui commence ainsi : « Si je retranche toute pensée, etc. » a remplacé dans la deuxième édition celui que voici :

« On appelle phénomènes des manifestations [sensibles] que nous concevons comme des objets en vertu de l'unité des catégories. Que si j'admets des choses qui soient simplement des objets et qui pourtant puissent être données en cette qualité même à l'intuition, non pas il est vrai à l'intuition sensible (en quelque sorte *coram intellectuali intuitu*), il faudrait appeler ces choses des noumènes (*intelligibilia*).

On devrait penser que le concept des phénomènes limité par l'Esthétique transcendantale met déjà par lui-même la réalité objective des phénomènes à notre portée et justifie la distinction des objets en phénomènes et en noumènes, par suite du monde en monde sensible et en monde intelligible (*mundus sensibilis et intelligibilis*), en ce sens que la différence ne porte pas simplement sur la forme logique de la connaissance obscure ou claire d'une seule et même chose, mais sur la manière dont les objets peuvent être donnés originairement à notre connaissance, et d'après laquelle ils se distinguent essentiellement les uns des autres. En effet, quand les sens nous représentent quelque chose seulement *comme il apparaît*, il faut pourtant que ce quelque chose soit par lui-même quelque chose en soi, l'objet d'une intuition non sensible, c'est-à-dire de l'entendement, ou encore il doit y avoir une connaissance possible où l'on ne trouve plus aucune sensibilité et qui seule ait une réalité absolument objective, en ce sens que les objets nous soient représentés par elle tels qu'ils sont, tandis que dans l'usage empirique de notre entendement les choses ne sont connues que *comme elles nous apparaissent*. Il y aurait donc, outre l'usage empirique des catégories (lequel est limité aux conditions sensibles), un usage pur et ayant pourtant une valeur objective, et nous ne pourrions affirmer ce que nous avons avancé jusqu'ici, que nos connaissances purement intellectuelles ne sont en général rien autre chose que des principes servant à l'exposition des phénomènes, et n'allant pas *à priori* au delà de la possibilité formelle de l'expérience : ici en effet s'ouvrirait devant nous un tout autre champ, un monde serait en quelque sorte conçu dans l'esprit (peut-être même intuitivement perçu) qui pourrait occuper notre entendement pur non moins que l'autre et même beaucoup plus noblement.

Toutes nos représentations sont dans le fait rapportées à quelque objet par l'entendement, et comme des phénomènes ne sont rien que des représentations, l'entendement les rapporte à quelque chose comme à un objet de l'intuition sensible ; mais ce quelque chose n'est sous ce rapport que l'objet transcendantal. Or par là il faut entendre quelque chose = X dont nous ne savons rien du tout et dont en général (d'après la disposition actuelle de notre entende-

origine sur la sensibilité comme les *formes de l'intuition*, l'espace et le temps : elles semblent donc autoriser une

ment) nous ne pouvons rien savoir, mais qui ne fait que servir, comme corrélatif de l'unité d'aperception, à l'unification du divers dans l'intuition sensible, [opération] par laquelle l'entendement unit ces éléments dans un concept d'objet. Cet objet transcendantal ne peut nullement se séparer des données sensibles puisqu'alors il ne resterait plus rien qui permît de le concevoir. Il n'est donc pas un objet de la connaissance en soi, mais seulement la représentation des phénomènes sous le concept d'un objet en général déterminable par ce qu'il y a en eux de divers.

C'est précisément pour cette raison que les catégories ne représentent aucun objet particulier donné à l'entendement seul, mais qu'elles servent seulement à déterminer l'objet transcendantal (le concept de quelque chose en général) par ce qui est donné dans la sensibilité, pour faire reconnaître ainsi empiriquement des phénomènes, sous des concepts d'objets.

Quant à la raison par laquelle, n'étant pas encore satisfait du substratum de la sensibilité, on a encore attribué aux phénomènes des noumènes que le seul entendement pur peut connaître, voici sur quoi simplement elle repose. La sensibilité ou son champ, je veux dire le champ des phénomènes, sont eux-mêmes limités par l'entendement, de telle sorte qu'ils ne s'étendent pas aux choses en soi, mais seulement à la manière dont les choses nous apparaissent en vertu de notre constitution subjective. Tel était le résultat de toute l'esthétique transcendantale, et il suit naturellement du concept de phénomènes en général que quelque chose doit lui correspondre qui ne soit pas en soi un phénomène, puisqu'un phénomène n'est rien en soi et en dehors de notre mode de représentation. Par conséquent, si l'on veut éviter un cercle perpétuel, le mot de phénomène indique déjà une relation à quelque chose, dont à la vérité la représentation immédiate est sensible, mais qui doit être quelque chose en soi, même indépendamment de cette constitution de notre sensibilité (sur laquelle se fonde la forme de notre intuition), c'est-à-dire un objet indépendant de notre sensibilité.

Or, de là résulte le concept d'un noumène, qui il est vrai n'est nullement positif et n'indique pas une connaissance déterminée de quelque objet, mais simplement la pensée de quelque chose en général, pensée dans laquelle je fais abstraction de toute forme de l'intuition sensible. Pour qu'un noumène signifie un objet véritable, distinct de tous les phénomènes, il ne suffit pas que *j'affranchisse* ma pensée de toutes les conditions de l'intuition sensible, il faut que je sois fondé à *admettre* une autre sorte d'intuition que cette intuition sensible, sous laquelle un objet de cette sorte puisse être donné ; car autrement ma pensée serait vide, encore qu'elle n'impliquât aucune contradiction. Nous n'avons pas pu, il est vrai, démontrer plus haut que l'intuition sensible est la seule intuition possible en général. mais nous avons démontré

application qui s'étende au delà de tous les objets des sens. Mais d'un autre côté elles ne sont rien d'autre que des *formes de la pensée* exprimant le pouvoir logique d'unir *à priori* dans une conscience les éléments divers donnés dans l'intuition, et c'est pourquoi, si on leur retire la seule intuition qui nous soit possible, elles ont encore moins de sens que les formes sensibles pures ; par celles-ci du moins un objet est donné, tandis qu'une manière propre à notre entendement de lier le divers ne signifie plus absolument rien si l'on n'y ajoute cette intuition dans laquelle seule ce divers peut être donné. Pourtant, quand nous désignons certains objets sous le nom de phénomènes, d'êtres sensibles (*phaenomena*), en distinguant la manière dont nous les appréhendons de leur nature en soi, il est déjà dans notre idée d'opposer précisément, à ces phénomènes, ou ces mêmes objets envisagés du point de vue de cette nature en soi, quoiqu'elle ne soit pas donnée à notre intuition, ou d'autres choses possibles qui ne sont nullement des objets de nos sens ; nous les considérons comme des objets simplement conçus par l'entendement, et nous les appelons êtres intelligibles (*Noumena*). Or on demande si nos concepts purs de l'entendement ne

qu'elle est la seule possible *pour nous*, et nous ne pouvions pas démontrer non plus qu'une autre espèce d'intuition est possible; et bien que notre pensée puisse faire abstraction de la sensibilité, il reste toujours à savoir si ce ne serait pas encore là une simple forme d'un concept ou si après cette séparation il reste encore un objet.

L'objet auquel je rapporte le phénomène en général est l'objet transcendantal, c'est-à-dire la pensée complètement indéterminée de quelque chose en général. Cet objet ne peut pas s'appeler le noumène car je ne sais pas de lui ce qu'il est en soi, et je n'en ai aucun concept, sinon celui de l'objet d'une intuition sensible en général, qui par conséquent est le même pour tous les phénomènes. Il n'y a point de catégories qui le fassent concevoir, car les catégories ne valent que pour l'intuition empirique, en ce qu'elles la ramènent à un concept d'objet en général. Un usage pur de la catégorie est il est vrai possible, c'est-à-dire sans contradiction, mais il n'a en vérité aucune valeur objective, puisque la catégorie ne se rapporte à aucune intuition qui pourrait en recevoir l'unite d'un objet; car la catégorie est une simple fonction de la pensée qui ne me fournit aucun objet, mais par laquelle seulement peut être pensé ce qui est donné dans l'intuition ».

pourraient avoir un sens par rapport à ces derniers, et en être une sorte de connaissance.

Mais dès le début se présente ici une équivoque qui peut occasionner une grave erreur : c'est que l'entendement, appelant simplement phénomène un objet considéré sous *un certain* rapport, et se faisant en dehors de ce rapport, en même temps, une représentation d'un *objet en soi*, se persuade qu'il peut aussi se faire des concepts de ce genre d'objets et, comme l'entendement n'en fournit pas d'autres que les catégories, que l'objet au moins dans ce dernier sens doit pouvoir être conçu par de purs concepts de l'entendement. Il est ainsi amené à prendre le concept entièrement *indéterminé* d'un être intelligible, conçu comme quelque chose de tout à fait en dehors de notre sensibilité, pour le concept *déterminé* d'un être que nous pourrions connaître de quelque manière par l'entendement.

Si par noumène nous entendons une chose, *en tant qu'elle n'est pas un objet de notre intuition sensible*, en faisant abstraction de notre manière de la percevoir, cette chose est un noumène au sens *négatif*. Mais si nous entendons par là un *objet d'une intuition non sensible*, nous admettons un mode particulier d'intuition, à savoir l'intuition intellectuelle, mais qui n'est point la nôtre et dont nous ne pouvons pas même envisager la possibilité ; ce serait alors le noumène dans le sens *positif*.

La théorie de la sensibilité est donc en même temps celle des noumènes dans le sens négatif, c'est-à-dire de choses que l'entendement doit concevoir en dehors de ce rapport à notre mode d'intuition, par conséquent comme choses en soi et non plus seulement comme phénomènes, mais en comprenant dans cette abstraction qu'il ne peut faire aucun usage de ces catégories d'un tel point de vue, puisque celles-ci n'ont de sens que par rapport à l'unité des intuitions dans l'espace et dans le temps : or elles ne peuvent déterminer cette unité au moyen de concepts de liaison *à priori* qu'en vertu de l'idéalité de l'espace et du temps. Là où ne peut se trouver cette unité [de temps], dans le noumène par conséquent, là cesse absolument tout usage et même toute signification des catégories, car la possibilité des choses qui doivent répondre aux catégories

ne peut être envisagée. Je ne puis mieux faire à cet égard que de renvoyer à ce que j'ai dit au commencement de la remarque générale du précédent chapitre. On ne saurait démontrer la possibilité d'une chose par le fait que son concept n'implique pas contradiction : il faut encore s'appuyer sur une intuition qui lui corresponde. Si donc nous voulions appliquer les catégories à des objets qui ne sont pas considérés comme phénomènes, il nous faudrait leur donner comme fondement une autre intuition que l'intuition sensible, et alors l'objet serait un noumène *dans le sens positif*. Or comme une telle intuition, je veux dire l'intuition intellectuelle, est tout à fait en dehors de notre faculté de connaître, l'usage des catégories ne peut en aucune façon s'étendre au delà des bornes des objets de l'expérience. Il y a bien sans doute des êtres intelligibles correspondant aux êtres sensibles; il peut même y avoir des êtres intelligibles auxquels notre faculté d'intuition sensible n'ait aucun rapport, mais nos concepts intellectuels, en tant que simples formes de la pensée pour notre intuition sensible, ne s'y appliquent en aucune façon. Ce que nous appelons noumène ne doit donc être entendu qu'au sens *négatif*.

Si je retranche d'une connaissance empirique toute pensée ([formée] au moyen des catégories) il ne reste aucune connaissance d'un objet, car par la simple intuition rien n'est pensé, et de ce que se produit en moi cette affection de ma sensibilité, il ne s'ensuit aucun rapport de cette représentation à quelque objet. Que si au contraire je supprime toute intuition, il reste toutefois encore la forme de la pensée, c'est-à-dire la manière d'assigner un objet à ce divers d'une intuition possible. Les catégories ont donc beaucoup plus de portée que l'intuition sensible, parce qu'elles pensent des objets en général, sans égard à la manière particulière dont ils peuvent être donnés (à la sensibilité). Mais elles ne déterminent pas pour cela une plus grande sphère d'objets, puisqu'on ne saurait admettre que des objets en général puissent nous être donnés sans présupposer une autre sorte d'intuition que l'intuition sensible, ce à quoi nous ne sommes nullement autorisés.

J'appelle problématique un concept qui ne renferme

pas de contradiction et qui, comme limitation de concepts donnés, se rattache à d'autres connaissances, mais dont la réalité objective ne peut être connue d'aucune façon. Le concept d'un *noumène,* c'est-à-dire d'une chose qui doit être conçue, non comme objet des sens, mais comme une chose en soi (uniquement par le moyen de l'entendement pur) n'est nullement contradictoire, car on ne peut affirmer de la sensibilité qu'elle soit la seule espèce d'intuition possible. En outre ce concept est nécessaire pour que l'on n'étende pas l'intuition sensible jusqu'aux choses en soi, et que par conséquent on restreigne la valeur objective de la connaissance sensible (car le reste, où elle n'atteint pas, on l'appelle justement noumène, afin de bien indiquer par là que cette sorte de connaissance ne peut étendre son domaine sur tout ce que pense l'entendement). Mais en définitive la possibilité de tels noumènes n'est pas imaginable, et en dehors de la sphère des phénomènes, il n'y a plus (pour nous) que le vide. En d'autres termes nous avons un entendement qui s'étend *problématiquement* plus loin que cette sphère, mais nous n'avons aucune intuition, nous n'avons même pas le concept d'une intuition possible, par laquelle des objets pourraient nous être donnés et l'entendement employé *assertoriquement* au delà du champ de la sensibilité. Le concept d'un noumène n'est donc qu'un *concept limitatif*, destiné à restreindre les prétentions de la sensibilité, et par suite, il n'a qu'un usage négatif. Ce n'est pas cependant là une fiction arbitraire, il se rattache à la limitation de la sensibilité, sans pouvoir toutefois établir rien de positif en dehors de son champ.

La division des objets en phénomènes et en noumènes et du monde en monde sensible et en monde intelligible ne peut donc être donnée dans un sens positif, bien qu'on puisse certainement admettre celle des concepts sensibles et intellectuels, car on ne peut assigner à ces derniers aucun objet, et ils ne peuvent être donnés pour ayant une valeur objective. Quand on s'éloigne des sens, comment faire comprendre que nos catégories (qui seraient pour des noumènes les seuls concepts restants) signifient encore quelque chose, puisque, pour qu'elles aient un rapport

à quelque objet, il faut quelque chose de plus que l'unité de la pensée, à savoir une intuition possible à laquelle ces catégories puissent être appliquées? Le concept d'un noumène pris d'une manière simplement problématique reste malgré tout, je ne dis pas seulement admissible, mais inévitable, comme concept limitant la sensibilité. Mais alors, loin que le noumène soit un *objet intelligible* particulier pour notre entendement, un entendement auquel il appartiendrait est encore un problème : le problème de [savoir comment l'entendement pourrait] connaître un objet non discursivement au moyen des catégories, mais intuitivement dans une intuition non sensible, alors que nous ne pouvons nous faire aucune idée de la possibilité d'un tel objet. Notre entendement ne reçoit donc ainsi qu'une extension négative, c'est-à-dire que s'il n'est pas limité par la sensibilité, s'il la limite au contraire en appelant noumènes des choses en soi (envisagées autrement que comme phénomènes), il se pose aussi à lui-même des limites qui l'empêchent de les connaître par le moyen des catégories, par suite de les concevoir autrement que comme quelque chose d'inconnu.

Je trouve cependant dans les écrits des modernes les expressions de *monde sensible* et de *monde intelligible* [1] employées dans un sens qui s'écarte entièrement de celui des anciens, et qui n'offre sans doute aucune difficulté, mais où l'on ne trouve rien qu'une vaine logomachie. D'après ce sens, il a plu à quelques-uns d'appeler l'ensemble des phénomènes, en tant qu'il est saisi dans l'intuition, le monde sensible, et en tant au contraire qu'on en conçoit l'enchaînement suivant des lois universelles, d'appeler cet ensemble le monde intelligible. L'astronomie théorique qui se borne à observer le ciel

[1] Il ne faut pas substituer à cette expression celle de *monde intellectuel* comme on a coutume de le faire dans les ouvrages allemands : car il n'y a que *les connaissances* qui soient intellectuelles ou sensibles. Ce qui ne peut être qu'un objet de l'une ou de l'autre intuition, les objets par conséquent, doit être appelé (malgré la dureté de l'expression) intelligible ou sensible *.

* Cette note dont j'abrège la dernière phrase pour n'en conserver que ce qui s'applique a notre langue et peut se traduire en français, est une addition de la deuxième édition. — J. B.

étoilé représenterait le premier monde, et l'astronomie contemplative au contraire (expliquée d'après le système de Copernic ou d'après les lois newtoniennes de la gravitation) donnerait l'idée du second. Mais un tel renversement des termes n'est qu'un subterfuge sophistique auquel on a recours pour échapper à une question incommode, en détournant à son gré le sens des mots. L'entendement et la raison ont sans aucun doute leur emploi à l'égard des phénomènes, mais on demande s'ils en ont encore un autre quand l'objet n'est pas un phénomène (un noumène), et c'est dans ce sens que l'on entend l'objet quand on le conçoit comme intelligible en lui-même, c'est-à-dire comme donné à l'entendement seul et nullement aux sens. La question est donc de savoir si outre cet usage empirique de l'entendement (que l'on trouve même dans la représentation newtonienne du monde) un usage transcendantal est encore possible qui s'applique au noumène comme à un objet, et c'est la question que nous avons résolue négativement.

Quand donc nous disons que les sens nous représentent les objets tels *qu'ils apparaissent*, et l'entendement *tels qu'ils sont*, cette dernière expression doit être prise non dans un sens transcendantal, mais dans un sens empirique, c'est-à-dire qu'elle désigne les objets tels qu'ils doivent être représentés comme objets de l'expérience, dans l'enchaînement général des phénomènes, et non pas suivant ce qu'ils peuvent être en soi, indépendamment de toute relation à une expérience possible et partant à la sensibilité en général, ou comme objets de l'entendement pur. En effet cela nous demeurera toujours inconnu, à ce point que nous ne savons si une telle connaissance transcendantale (extraordinaire) est possible en général, du moins comme connaissance soumise à nos catégories ordinaires. Ce n'est qu'en *s'unissant* que l'*entendement* et la *sensibilité* peuvent déterminer en nous des objets. Si nous les séparons, nous avons des intuitions sans concepts, ou des concepts sans intuitions : dans les deux cas des représentations que nous ne pouvons rapporter à aucun objet déterminé.

Si après tous ces éclaircissements quelqu'un hésite

encore à renoncer à l'usage purement transcendantal des catégories, qu'il essaie de s'en servir pour une affirmation synthétique. Je ne parle pas des assertions analytiques, qui ne font pas faire un pas de plus à l'entendement, et où, comme celui-ci n'est occupé que de ce qui déjà est pensé dans le concept, il laisse indécise la question de savoir si ce concept en soi se rapporte à des objets ou s'il signifie seulement l'unité de la pensée en général (laquelle fait complètement abstraction de la manière dont l'objet peut être donnée); il lui suffit de connaître ce qui est contenu dans son concept; à quoi son concept peut-il se rapporter? peu lui importe. Qu'on fasse donc cet essai sur quelque principe synthétique et soi-disant transcendantal tel que celui-ci : tout ce qui est existe comme substance, ou comme détermination inhérente à la substance, tout contingent existe comme effet d'une autre chose, c'est-à-dire de sa cause, etc. Maintenant je demande où l'on prendra ces propositions synthétiques, si la valeur des concepts n'est pas relative à une expérience possible, mais s'étend aux choses en soi (*aux noumènes*)? Où est ici le troisième terme qu'exige toute proposition synthétique pour lier l'un à l'autre des concepts qui n'ont entre eux aucune parenté logique (analytique)? On ne prouvera jamais une telle proposition, et qui plus est on ne pourra jamais justifier la possibilité d'une assertion pure de ce genre, sans avoir égard à l'usage empirique de l'entendement, et sans renoncer ainsi complètement au jugement pur et dégagé de tout élément sensible. Le concept d'objets purs, simplement intelligibles, est donc entièrement vide de principes qui fondent son application, puisqu'on ne peut imaginer aucune manière pour ces objets de nous être donnés, et la pensée problématique qui leur laisse cependant une place ouverte ne sert, comme un espace vide, qu'à *limiter* les principes empiriques, sans renfermer ni indiquer un autre objet de la connaissance en dehors de leur sphère.

APPENDICE

De l'amphibolie des concepts de la réflexion résultant de l'usage empirique de l'entendement et de son usage transcendantal.

La *réflexion* (*reflexio*) ne s'occupe pas des objets mêmes pour en acquérir des concepts, mais elle est l'état de l'esprit où nous nous préparons à découvrir des conditions subjectives qui nous permettent d'arriver à des concepts. Elle est la conscience du rapport de représentations données à nos différentes sources de connaissance, lequel permet seul de déterminer exactement leur rapport entre elles. La première question qui se présente avant toute étude de notre représentation est celle-ci : dans quelle faculté de connaître se rencontrent-elles? Est-ce par l'entendement, est-ce par les sens qu'elles sont liées et comparées? Il y a bien des jugements qu'on admet par l'habitude, ou qu'on lie par inclination ; mais parce qu'aucune réflexion ne les précède ou ne les suit pour en faire la critique, on les tient pour des jugements qui ont leur source dans l'entendement. Tous les jugements n'ont pas besoin d'un *examen*, c'est-à-dire n'exigent pas que l'attention remonte aux principes de la vérité; car quand ils sont immédiatement certains comme celui-ci par exemple : entre deux points il ne peut y avoir qu'une ligne droite, on ne saurait indiquer une marque plus immédiate de la vérité que la chose même qu'ils expriment. Mais tous les jugements, c'est-à-dire toutes les comparaisons ont besoin de réflexion, c'est-à-dire exigent qu'on distingue à quelle faculté appartiennent les concepts donnés.

L'acte par lequel je rapproche la comparaison des représentations en général de la faculté de connaître où elle a lieu, et par lequel je distingue si c'est comme appartenant à l'entendement pur ou à l'intuition sensible qu'elles sont comparées entre elles, je l'appelle *réflexion transcendantale*. Mais les rapports suivant lesquels les concepts peuvent se rattacher les uns aux autres dans un état d'esprit sont ceux d'*identité* et de *diversité*, de *convenance* et de *disconvenance*, d'*intérieur* et d'*extérieur*, enfin de *déterminable* et de *détermination* (*matière et forme*). L'exacte détermination de ces rapports repose sur la question de savoir dans quelles facultés de connaître ces concepts se rattachent les uns aux autres, si c'est dans la sensibilité ou dans l'entendement. Car cette dernière différence entraîne une grande différence dans la manière dont on doit penser les concepts.

Avant de prononcer un jugement objectif quelconque, nous comparons les concepts pour arriver à *l'identité* (de plusieurs représentations sous concept) en vue d'un jugement *universel*, ou à la *diversité*, pour produire des jugements *particuliers*, à la *convenance*, ce qui donne lieu à des jugements affirmatifs, ou à la *disconvenance*, ce qui donne lieu à des jugements négatifs, etc. D'après cela nous devrions, ce semble, appeler concepts de comparaison (*conceptus comparationis*) les concepts indiqués. Mais comme, quand il ne s'agit pas de la forme logique des concepts mais de leur contenu, c'est-à-dire de la question de savoir si les choses mêmes sont identiques ou diverses, si elles conviennent ou non, etc., les choses peuvent avoir un double rapport à notre faculté de connaître, c'est-à-dire peuvent se rapporter à la sensibilité et à l'entendement, et que la manière dont elles se rattachent les unes aux autres dépend de cette situation, la réflexion transcendantale, c'est-à-dire le rapport des représentations données à l'un ou l'autre mode de connaissance, pourra seule déterminer leur rapport entre elles, et la question de savoir si les choses sont identiques ou diverses, si elles se conviennent ou non, etc., ne pourra être décidée immédiatement par les concepts eux-mêmes, au moyen d'une simple comparaison (*comparatio*). On ne pourra la résoudre qu'en

distinguant le mode de connaissance auquel elles appartiennent au moyen d'une réflexion (*reflexio*) transcendantale. On peut alors dire que la *réflexion logique* est une simple comparaison, puisqu'on y fait abstraction de la faculté de connaître à laquelle les représentations données appartiennent, et on doit les prendre comme équivalentes pour ce qui est de leur siège dans l'esprit; au contraire la *réflexion transcendantale* (qui se rapporte aux objets mêmes) contient le principe de la possibilité de la comparaison objective des représentations entre elles; elle est par suite très différente de l'autre, puisque la faculté de connaître à laquelle elles appartiennent n'est pas la même. Cette réflexion transcendantale est un devoir auquel ne saurait se soustraire qui veut porter *à priori* quelque jugement sur les choses. Nous allons l'entreprendre maintenant, et nous n'en tirerons pas peu de lumière pour déterminer la fonction propre de l'entendement.

1° *Identité et diversité.* — Quand un objet s'offre à nous plusieurs fois, mais chaque fois avec exactement les mêmes déterminations (qualité et quantité), il est, si on le considère comme un objet de l'entendement pur, toujours le même, non pas plusieurs objets, mais *une seule* chose (*numerica identitas*); si au contraire il est envisagé comme phénomène, il ne s'agit plus de comparer les concepts, mais quelque identique que tout puisse être à ce point de vue, la diversité des lieux qu'occupe le phénomène dans le même temps est un principe suffisant de la *diversité numérique* de l'objet (des sens). Ainsi dans deux gouttes d'eau on peut faire abstraction de toute diversité intrinsèque (de qualité ou de quantité) et il suffit qu'on les aperçoive en même temps dans des lieux différents, pour les regarder comme numériquement distinctes. Leibnitz prenait les phénomènes pour des choses en soi, par conséquent pour des *intelligibilia*, c'est-à-dire pour des objets de l'entendement pur (bien qu'il les désignât du nom de phénomènes à cause des représentations que nous en avons), et à ce point de vue son principe des *indiscernables* (*principium identibatis indiscernibilium*) était certainement inattaquable. Mais comme ce sont en fait des objets de la

sensibilité, et que l'usage de l'entendement à leur égard n'est pas pur mais simplement empirique, la pluralité et la diversité numériques sont déjà données par l'espace même, comme la condition des phénomènes extérieurs. En effet une partie de l'espace, quoique parfaitement semblable et égale à une autre, est cependant hors d'elle, et elle est précisément pour cela une partie différente de cette autre partie qui s'ajoute à elle pour constituer un espace plus grand, et il en doit être de même de toute chose qui est en plusieurs endroits de l'espace à la fois, quelle qu'en puisse être l'homogénéité.

2° *Convenance et disconvenance.* — Quand la réalité ne nous est représentée que par l'entendement pur (*réalitas noumenon*), on ne conçoit pas qu'il puisse y avoir entre les réalités aucune disconvenance, c'est-à-dire un rapport tel que, unies dans un sujet, elles suppriment réciproquement leurs effets, et que $3 - 3 = 0$. Au contraire les réalités phénoménales (*realitas phænomenon*) peuvent certainement être opposées entre elles et, unies dans le même sujet, annihiler les effets l'une de l'autre en totalité ou en partie, comme par exemple deux forces motrices agissant sur une même ligne droite, en tant qu'elles tirent ou poussent un point dans des directions opposées, ou comme le plaisir et la douleur qui se font équilibre.

3° *Intérieur et extérieur.* — Dans un objet de l'entendement pur, il n'y a d'intérieur que ce qui n'a aucun rapport (au point de vue de l'existence) à quelque chose d'autre que lui. Au contraire les déterminations intérieures d'une *substantia phænomænon* dans l'espace ne sont qu'un ensemble de pures relations. Nous ne connaissons la substance dans l'espace que par les forces qui agissent en certains points de cet espace, soit pour y attirer d'autres forces (attraction), soit pour les empêcher d'y pénétrer (répulsion et impénétrabilité). D'autres propriétés constituant le concept de la substance qui apparaît dans l'espace et que nous appelons matière, nous n'en connaissons pas. Comme objet de l'entendement pur au contraire, toute substance doit avoir des déterminations intérieures et des forces qui se rapportent à sa réalité intrinsèque. Mais que puis-je concevoir comme

accidents intérieurs, sinon ceux que me présente mon sens intime, c'est-à-dire ce qui est en lui-même une *pensée* ou analogue à la pensée? Aussi Leibnitz faisait-il de toutes les substances, par le fait qu'il se les représentait toutes comme des noumènes, et même des éléments de la matière, après en avoir retranché tout ce qui peut signifier quelque relation extérieure et par suite *la composition*, des sujets simples doués de la faculté représentative, en un mot des *monades*.

4° *Matière et forme*. — Ce sont là deux concepts qui servent de fondement à toute autre réflexion, tant ils sont liés inséparablement à tout usage de l'entendement. Le premier signifie le déterminable en général, le deuxième sa détermination (l'un et l'autre dans le sens transcendantal, puisqu'on fait abstraction de toute diversité de ce qui est donné et de la manière dont il est déterminé). Les logiciens appelaient autrefois matière le général, et forme la différence spécifique. Dans tout jugement on peut appeler matière logique (du jugement) les concepts donnés et forme du jugement leur rapport établi au moyen de la copule. Dans tout être les éléments constitutifs (*essentialia*) en sont la matière; la manière dont ces éléments sont unis dans une chose est la forme essentielle. En outre, par rapport aux choses en général, la réalité illimitée était regardée comme la matière de toute possibilité et sa limitation (sa négation) comme la forme par laquelle une chose se distingue d'une autre suivant des concepts transcendantaux. L'entendement en effet exige d'abord que quelque chose soit donné (au moins dans le concept) pour pouvoir le déterminer d'une certaine manière. La matière précède donc la forme dans le concept de l'entendement pur, et c'est pourquoi Leibnitz admettait d'abord des choses (des monades), et ensuite une faculté représentative inhérente à ces choses, sur laquelle il pût fonder leurs rapports extérieurs et le commerce de leurs états (c'est-à-dire de leurs représentations). L'espace et le temps étaient donc possibles, le premier uniquement par le rapport des substances, le second par l'enchaînement de leurs déterminations entre elles comme principes et conséquences. Il en devrait être dans le fait ainsi, si l'entendement pur

pouvait être rapporté immédiatement aux objets, et si l'espace et le temps étaient des déterminations des choses en soi. Mais s'ils ne sont que des intuitions sensibles, dans lesquelles nous déterminons tous les objets seulement à titre de phénomènes, la forme de l'intuition (comme constitution subjective de la sensibilité) précède toute matière (les sensations), et par conséquent l'espace et le temps précèdent tous les phénomènes et toutes les données de l'expérience, et bien plus rendent cette expérience possible. Le philosophe intellectualiste ne pouvait supporter que la forme dût précéder les choses mêmes et déterminer leur possibilité; cette remarque était tout à fait juste, comme il l'entendait, admettant que nous percevons les choses telles qu'elles sont (encore que notre représentation en soit confuse). Mais comme l'intuition sensible est une condition toute particulière et subjective, qui sert *à priori* de fondement à toute perception et dont la forme est à l'origine, la forme seule est donnée par elle-même; et bien loin que la matière (ou les choses mêmes qui apparaissent) doive servir de fondement (comme on devrait le juger d'après les seuls concepts), la possibilité suppose au contraire une intuition formelle (l'espace et le temps) comme donnée.

Remarque sur l'amphibolie des concepts de la réflexion.

Qu'on me permette de désigner sous le nom de *lieu transcendantal* la place que nous assignons à un concept, soit dans la sensibilité, soit dans l'entendement pur. De cette manière on appellerait *topique transcendantale* la détermination de la place qui convient à chaque concept suivant l'usage qui lui est propre, et l'indication des règles à suivre pour déterminer ce lieu pour tous les concepts. Cette doctrine, en distinguant toujours à quelle faculté de connaître les concepts appartiennent en propre, nous préserverait infailliblement des surprises de l'entendement pur et des illusions qui en résultent. On peut appeler *lieu logique* tout concept, tout titre dans lequel rentrent plusieurs connais-

sances. Tel est le principe de la *topique logique* d'Aristote, dont les rhéteurs et les orateurs pouvaient se servir pour chercher, sous certains titres de la pensée, ce qui convenait le mieux à la matière proposée et pour en raisonner avec une apparence de profondeur, ou en bavarder abondamment.

La topique transcendantale ne contient au contraire que les quatre précédents titres de toute comparaison et de toute distinction, et ces titres se distinguent des catégories en ce qu'au lieu de l'objet considéré suivant ce qui constitue son concept (quantité, réalité) ils représentent uniquement, dans toute sa diversité, la comparaison des représentations qui précèdent le concept des choses. Mais cette comparaison réclame d'abord une réflexion, c'est-à-dire une détermination du lieu auquel appartiennent les représentations des choses comparées, car il s'agit de savoir si c'est l'entendement pur qui les pense, ou la sensibilité qui les donne dans le phénomène.

On peut comparer logiquement les concepts sans s'inquiéter de savoir à quoi se rattachent leurs objets, s'ils appartiennent à l'entendement comme noumènes ou à la sensibilité comme phénomènes. Mais si avec ces concepts nous voulons arriver aux objets, nous avons besoin auparavant d'une réflexion transcendantale qui détermine pour quelle faculté de connaître ils doivent être objets, si c'est pour l'entendement pur ou pour la sensibilité. Sans cette réflexion, je fais de ces concepts un usage très incertain, et ainsi se produisent de prétendus principes synthétiques que la raison critique ne peut reconnaître, et qui ont uniquement leur racine dans une amphibolie transcendantale, c'est-à-dire dans une confusion de l'objet de l'entendement pur avec le phénomène.

Faute d'une telle topique transcendantale, trompé par l'amphibolie des concepts de la réflexion, l'illustre Leibnitz construisit un *système intellectuel du monde*, ou plutôt il crut connaître la constitution intime des choses, en se bornant à comparer tous les objets avec l'entendement et avec les concepts formels et abstraits de la pensée. Notre table des concepts de la réflexion nous procure cet avantage inattendu de mettre devant nos yeux

le caractère distinctif de sa doctrine dans toutes ses parties, et en même temps le principe fondamental de cette façon de penser qui lui est propre, et qui repose simplement sur un malentendu. Il comparait toutes choses entre elles au moyen des seuls concepts, et il ne trouva, comme il est naturel, d'autres différences que celles par lesquelles l'entendement distingue ses concepts purs les uns des autres. Les conditions de l'intuition sensible qui portent en elles leur propre différence, il ne les tenait pas pour originaires, car la sensibilité n'était pour lui qu'une espèce de représentation confuse et non point une source particulière de représentations ; il voyait dans le phénomène la représentation de la *chose en soi*, mais une représentation distincte, quant à la forme logique, de la connaissance par entendement, puisqu'en particulier, par faute habituelle d'analyse, elle introduit dans le concept de la chose un certain mélange de représentations accessoires que l'entendement sait en écarter. En un mot Leibnitz *intellectualisait* les phénomènes comme Locke avait, avec son système de *noogonie* (s'il m'est permis de me servir de cette expression), *sensualisé* les concepts de l'entendement, c'est-à-dire les avait donnés comme des concepts de la réflexion, empiriques mais abstraits. Au lieu de chercher dans l'entendement et dans la sensibilité deux sources tout à fait séparées de représentation, mais qui ont besoin d'être unies pour produire des jugements sur les choses ayant une valeur objective, chacun de ces deux grands hommes s'attachait seulement à l'une d'elles, celle qui dans son opinion se rapportait immédiatement aux choses mêmes, tandis que l'autre ne faisait que confondre ou ordonner les représentations de la première.

Leibnitz comparait donc entre eux les objets des sens pris comme choses en général, uniquement dans l'entendement :

1° En tant qu'ils doivent être jugés, par cette faculté, identiques ou indifférents. Or comme il n'avait devant les yeux que les concepts de ces objets et non leur place dans l'intuition, dans laquelle seule les objets peuvent être donnés, et qu'il laissait tout à fait hors de son attention le

lieu transcendantal de ces concepts (c'est-à-dire la question de savoir si l'objet doit être rangé parmi les phénomènes ou parmi les choses en soi), il ne pouvait manquer d'étendre son principe des indiscernables, qui n'a de valeur que pour les concepts des choses en général, aux objets des sens (*mundus phaenomenon*), et de croire qu'il n'avait pas par là médiocrement étendu la connaissance de la nature. Sans doute, si je connais une goutte d'eau comme une chose en soi, dans ses déterminations intrinsèques, je ne puis laisser tenir aucune autre chose pour différente d'elle, si tout le concept de la seconde est identique à celui de la première. Mais si cette goutte d'eau est un phénomène dans l'espace, il n'a pas seulement sa place dans l'entendement (parmi les concepts) mais dans l'intuition extérieure sensible (l'espace), et comme les lieux physiques sont tout à fait indifférents aux déterminations intrinsèques des choses, un lieu = b peut recevoir une chose absolument semblable à une autre sise en un lieu = a, tout aussi bien que si la première était intrinsèquement distincte de la seconde. La différence des lieux, sans autres conditions, et déjà par elle-même, rend non seulement possible mais nécessaire la pluralité et la distinction des objets, comme phénomènes. Cette loi apparente des indiscernables n'est donc pas une loi de la nature. Ce n'est qu'une règle analytique, ou comparaison des choses par simples concepts.

2° Le principe que les réalités (comme simples affirmations) ne sont jamais logiquement contraires les unes aux autres est un principe tout à fait vrai quant au rapport des concepts, mais qui ne signifie rien, soit à l'égard de la nature, soit d'une façon générale à l'égard d'une chose en soi (dont nous n'avons d'ailleurs aucun concept). Car il y a une contradiction réelle là où $A - B = 0$, c'est-à-dire là où, deux réalités étant liées dans un sujet, l'une supprime l'effet de l'autre, comme les obstacles et les oppositions de la nature le mettent incessamment sous nos yeux, choses qui reposant néanmoins sur des forces doivent être appelées *realitates phaenomena*. La mécanique générale peut donner la condition empirique de cette contradiction dans une règle *à priori*, en observant l'oppo-

sition des directions suivies : une condition dont le concept transcendantal de la réalité ne sait rien du tout. Bien que M. de Leibnitz n'ait pas proclamé ce principe avec toute la pompe d'un principe nouveau, il ne s'en est pas moins servi pour des affirmations nouvelles, et ses successeurs l'ont introduit expressément dans leur système leibnitzien-wolfien. D'après ce principe, par exemple, tous les maux ne sont que des suites de la limitation des créatures, c'est-à-dire des négations, parce que la négation est la seule chose qui soit contradictoire à la réalité (ce qui est vrai en effet dans le simple concept d'une chose en général, mais ce qui ne l'est plus des choses considérées comme phénomènes). Pareillement les disciples de ce philosophe trouvent, non seulement possible, mais aussi naturel de réunir en un être toute réalité, sans avoir à craindre aucune opposition, parce qu'ils n'en connaissent pas d'autre que celle de la contradiction qui rend impossible le concept d'une chose, et oublient celle du dommage réciproque qui se produit quand un principal détruit l'effet d'un autre, mais que nous ne pouvons nous représenter sans en demander les conditions à la sensibilité.

3° La monadologie de Leibnitz n'a pas d'autre principe sinon que ce philosophe représentait la distinction de l'intérieur et de l'extérieur uniquement dans son rapport à l'entendement. Les substances en général doivent avoir *quelque chose d'intérieur* qui soit par suite affranchi de tout rapport extérieur et donc de toute composition. Le simple est donc le fondement de l'intérieur des choses en soi. Mais l'intérieur de leur état ne peut pas consister non plus dans le lieu, la figure, le contact ou le mouvement (déterminations qui sont toutes des rapports extérieurs), et nous ne pouvons par conséquent attribuer aux substances aucun autre état interne que celui par lequel nous déterminons notre sens même, en ce qu'il a d'intime, *l'état des représentations*. C'est ainsi qu'on en arrive à constituer la trame de l'univers avec des monades dont la force active ne consiste qu'en représentations, par lesquelles elles n'agissent proprement qu'en elles-mêmes.

Mais par la même raison son principe du *commerce*

possible des *substances* entre elles devait être une *harmonie préétablie,* ne pouvant pas être une influence physique. En effet puisque toute substance n'a affaire qu'à l'intérieur d'elle-même, c'est-à-dire qu'à ses représentations, l'état des représentations d'une substance ne pouvait se trouver dans un rapport d'action avec celui d'une autre substance, mais il fallait qu'une troisième cause, influant sur toutes ensemble, fît correspondre leurs états entre eux, et cela non par une assistance occasionnelle et donnée dans chaque cas particulier (*systema assistentiae*), mais par l'unité de l'idée d'une seule cause valant pour tous les cas, dont elles reçussent toutes, suivant des lois générales, leur existence et leur permanence, par suite aussi leur correspondance mutuelle.

4° Le fameux *système* de Leibnitz sur le *temps* et *l'espace,* qui consistait à intellectualiser ces formes de la sensibilité, avait tout simplement sa source dans la même illusion de la réflexion transcendantale. Si je veux me représenter par le simple entendement les rapports extérieurs des choses, cela ne peut avoir lieu qu'au moyen d'un concept de leur action réciproque, et si je dois lier l'état d'une chose à un autre état de cette même chose, il faut nécessairement que je me place dans l'ordre des principes et des conséquences. C'est ainsi que Leibnitz se représentait l'espace comme un ordre déterminé dans le commerce des substances, et le temps comme la série dynamique de leurs états. Mais ce que tous deux semblent avoir de propre et d'indépendant des choses, il l'attribuait à la *confusion* de ces concepts qui fait regarder comme une intuition existant par elle-même et antérieure aux choses mêmes, ce qui n'est qu'une forme de rapports dynamiques. L'espace et le temps étaient donc pour lui la forme intelligible de la liaison des choses en soi (des substances et de leurs états). Quant aux choses mêmes, il les regardait comme des substances intelligibles (*substantiae noumena*). Il voulait pourtant faire passer ces concepts pour des phénomènes, parce qu'il n'accordait à la sensibilité aucun mode propre d'intuition, mais qu'il cherchait même la représentation empirique des objets dans l'entendement, et qu'il ne laissait aux sens que la

misérable fonction de confondre et de défigurer les représentations de l'entendement.

Quand bien même nous pourrions juger synthétiquement des choses en soi à l'aide de l'entendement pur (ce qui est impossible d'ailleurs), cela ne pourrait se rapporter aux phénomènes qui ne nous représentent pas des choses en soi. Je ne devrai donc jamais dans ce dernier cas, dans la réflexion transcendantale, comparer mes concepts que sous les conditions de la sensibilité, et ainsi l'espace et le temps ne sont pas des déterminations des choses en soi mais des phénomènes ; ce que les choses peuvent être en soi, je ne le sais pas et je n'ai pas besoin de le savoir, puisqu'aucune chose ne peut jamais se présenter à moi autrement que dans le phénomène.

Je procède de même à l'égard des autres concepts de la réflexion. La matière est *substantia phaenomenon*. Ce qui lui convient intérieurement, je le cherche dans toutes les parties de l'espace qu'elle occupe et dans les effets qu'elle produit, et qui ne peuvent être à la vérité que des phénomènes des sens extérieurs. Je n'ai donc rien qui soit absolument intérieur, mais quelque chose seulement qui ne l'est que d'une manière relative, et qui lui-même se compose à son tour de rapports extérieurs. Mais ce qui dans la matière serait absolument intérieur n'est qu'une simple chimère, car la matière n'est nulle part un objet pour l'entendement pur, et l'objet transcendantal qui peut être le principe de ce phénomène que nous nommons matière est simplement quelque chose dont nous ne comprenons pas la nature, ni ne savons ce qu'elle peut être, quand même on pourrait nous le dire. En effet, nous ne pouvons comprendre que ce qui implique dans l'intuition quelque chose de correspondant à nos mots. On se plaint de *ne pas apercevoir* l'*intérieur des choses* : si l'on veut dire par là que nous ne comprenons point par l'entendement pur ce que peuvent être en soi les choses qui nous apparaissent, c'est là une plainte tout à fait injuste et déraisonnable, car on voudrait connaître les choses, par suite les saisir intuitivement, sans le secours des sens ; c'est-à-dire qu'on voudrait avoir une faculté de connaissance toute différente de

celle de l'homme, non seulement par le degré, mais aussi par l'intuition et la nature, c'est-à-dire encore qu'on voudrait être non plus des hommes mais des êtres dont nous ne pouvons même pas dire s'ils sont possibles, et à plus forte raison comment ils seraient constitués. Dans l'intérieur de la nature, c'est l'observation et l'analyse des phénomènes qui pénètrent, et l'on ne peut savoir jusqu'où ce progrès peut aller avec le temps. Mais toutes ces questions d'ordre transcendantal qui dépassent la nature ne pourraient jamais être résolues, quand bien même la nature tout entière nous serait dévoilée, puisqu'il ne nous est pas donné d'observer notre propre esprit avec une autre intuition que celle de notre propre sens intime. C'est en effet en lui que réside le secret de l'origine de notre sensibilité. Le rapport de cette sensibilité à un objet et ce qui est le principe transcendantal de cette unité sont sans aucun doute trop profondément cachés pour que nous, qui ne nous connaissons nous-mêmes que par le sens intime, c'est-à-dire comme phénomènes, nous puissions employer un instrument d'investigation si impropre à trouver jamais autre chose que phénomènes sur phénomènes quand nous voudrions en découvrir la cause non sensible.

L'utilité que présente cette critique des conclusions, tirée des seuls actes de la réflexion, est qu'elle démontre clairement le néant de tous les raisonnements sur des objets, quand on les compare entre eux seulement au point de vue de l'entendement, et en même temps qu'elle confirme un point sur lequel nous avons particulièrement insisté, à savoir que bien que les phénomènes ne soient pas compris à titre de choses en soi parmi les objets de l'entendement pur, ils n'en sont pas moins les seules choses où notre connaissance puisse trouver une réalité objective, c'est-à-dire où une intuition corresponde au concept.

Quand notre réflexion est purement logique, nous nous bornons à comparer nos concepts entre eux dans l'entendement, afin de savoir si ces deux concepts contiennent la même chose, s'ils sont ou non contradictoires, si quelque chose est intrinsèquement contenu dans le con-

cept ou s'y ajoute, et lequel des deux est donné, lequel aussi n'a de valeur que comme une manière de penser le concept donné. Mais quand j'applique ces concepts à un objet en général (dans le sens transcendantal) sans le déterminer davantage pour savoir si c'est un objet de l'intuition sensible ou de l'intuition intellectuelle, aussitôt se manifestent des restrictions (pour nous empêcher de sortir de ce concept) qui en interdisent tout usage empirique et nous prouvent par là même que la représentation d'un objet comme chose en général n'est pas seulement peut-être *insuffisante*, mais que, en l'absence de toute détermination sensible, et en dehors de toute condition empirique, elle est *contradictoire* en soi ; qu'il faut donc (dans la logique) ou faire abstraction de tout objet, ou, si l'on en admet un, le concevoir sous les conditions de l'intuition sensible; qu'ainsi l'intelligible exigerait une intuition toute particulière, que nous ne possédons pas, et faute de celle-ci, cet intelligible n'est rien pour nous ; enfin que les phénomènes ne peuvent être des objets en soi.

En effet, si je conçois simplement des choses en général, la diversité des rapports extérieurs ne peut, à la vérité, constituer une diversité des choses elles-mêmes; bien plutôt elle la présuppose, et si le concept de l'une de ces choses n'est pas intrinsèquement distinct de celui de l'autre, c'est une seule et même chose que je place dans des rapports divers. De plus, par l'addition d'une simple affirmation (réalité) à une autre, le positif est augmenté, rien ne lui est enlevé ou n'est en lui annulé, par conséquent le réel dans les choses en général ne peut être contradictoire,... etc.

Les concepts de la réflexion, comme nous l'avons montré, ont, par l'effet d'une certaine confusion, une telle influence sur l'usage de l'entendement, qu'ils ont pu conduire l'un des plus pénétrants de tous les philosophes à un prétendu système de la connaissance intellectuelle qui entreprend de déterminer ses objets sans le secours des sens. Justement à cause de cela, l'analyse de la

cause trompeuse de l'amphibolie des concepts est fort utile à qui veut déterminer et fixer les bornes de l'entendement.

Il est bien vrai de dire que tout ce qui convient en général ou répugne à un concept convient ou répugne à tout le particulier compris dans ce concept (*dictum de omni et nullo*). Mais il serait absurde de modifier ce principe logique de manière à lui faire signifier ceci : tout ce qui n'est pas contenu dans un concept général ne l'est pas non plus dans les particuliers qu'il renferme, car ceux-ci ne sont des concepts particuliers que parce qu'ils renferment plus que ce qui est pensé dans le concept général. Or, à la vérité, c'est sur ce principe qu'est fondé tout le système de Leibnitz : il s'écroule donc avec lui, en même temps que toute l'équivoque qui en résulte dans l'usage de l'entendement.

Le principe des indiscernables se fondait proprement sur cette supposition que, si une certaine distinction ne se trouve pas dans le concept d'une chose en général, il ne faut pas la chercher non plus dans les choses mêmes, et que par conséquent les choses qui ne se distinguent pas déjà les unes des autres dans leur concept (relativement à la qualité ou à la quantité) sont parfaitement identiques (*numero eadem*). Mais comme dans le simple concept d'une chose on fait abstraction de maintes conditions nécessaires pour une intuition, il arrive que, par une singulière précipitation, on regarde ce dont on fait abstraction comme quelque chose qui n'existe nulle part, et l'on n'accorde à la chose que ce qui est contenu dans son concept.

Le concept d'un pied cube d'espace est en soi identique où et si souvent que je le conçoive. Mais deux pieds cubes ne sont pas moins distincts uniquement par leurs lieux (*numero diversa*) ; ces lieux sont les conditions de l'intuition dans laquelle l'objet de ce concept est donné, et ces conditions n'appartiennent pas au concept, mais à toute la sensibilité. Pareillement, il n'y a aucune contradiction dans le concept d'une chose quand rien de négatif n'y est uni à quelque chose d'affirmatif, et des concepts simplement affirmatifs peuvent, en s'unissant,

produire une négation. Mais dans l'intuition sensible, où la réalité (par exemple le mouvement) est donnée, se trouvent des conditions (directions opposées) dont on faisait abstraction dans le concept du mouvement en général, et qui rendent possible une contradiction, il est vrai non logique, c'est-à-dire qui de quelque chose de purement positif font un zéro = 0. On ne pourrait donc dire que toutes les réalités sont en harmonie entre elles, par cela seul qu'entre leurs concepts il n'y a pas de contradiction [1]. Au point de vue des simples concepts, l'intérieur est le substrat de tous les rapports ou déterminations externes. Quand donc je fais abstraction de toutes les conditions de l'intuition et que je m'en tiens simplement au concept d'une chose en général, je puis faire abstraction de tout rapport externe, et il doit cependant rester un concept de quelque chose qui ne signifie aucun rapport, mais seulement des déterminations internes. Or il semble résulter de là que dans toute chose (toute substance) il y a quelque chose qui est absolument intérieur et qui précède toutes les déterminations externes, en les rendant avant tout possibles; que par conséquent ce substrat est quelque chose qui ne contient pas de rapport externe, donc quelque chose de *simple* (car les choses corporelles ne sont toujours que des rapports, au moins de leurs parties entre elles); et puisque nous ne connaissons de déterminations absolument internes que celle du sens intime, il résulte aussi que ce substrat n'est pas seulement simple, mais qu'il est aussi (d'après l'analogie de notre sens intime) déterminé par des *représentations*, ce qui revient à dire que toutes choses seraient proprement

1. Si l'on voulait recourir ici au subterfuge accoutumé, en disant que les réalités intelligibles (*réalitates noumena*) du moins ne peuvent être opposées les unes aux autres, il faudrait en tous cas citer un exemple de réalités pures et non sensibles, afin que l'on comprît si ce nom represente en général quelque chose ou rien du tout. Mais aucun exemple ne peut être tiré d'ailleurs que de l'expérience, qui n'offre jamais que des phénomènes (*phaenomena*). Ainsi cette proposition ne signifie rien, sinon que le concept qui ne renferme que des affirmations ne renferme rien de négatif, proposition dont nous n'avons jamais douté.

des *monades* ou des êtres simples doués de représentations.

Cela ne souffrirait pas non plus de contradiction, si quelque chose de plus que le concept d'une chose en général ne faisait partie des conditions sous lesquelles seules des objets peuvent être donnés à l'intuition externe et dont le concept pur fait abstraction. Car avec ces conditions apparaît qu'un phénomène permanent dans l'espace (l'étendue impénétrable) peut contenir de simples rapports, et par conséquent nulle intériorité absolue, et cependant être le premier substrat de toute perception extérieure. Au moyen des simples concepts, je ne puis à la vérité penser rien d'extérieur sans quelque chose d'intérieur, précisément parce que des concepts de rapports supposent des choses données absolument et sont impossibles sans elles. Mais comme il y a dans l'intuition quelque chose qui ne se trouve nullement dans le concept d'une chose en général, et que ce quelque chose met à notre portée le substrat qui ne peut être connu par de simples concepts, à savoir un espace qui, avec tout ce qu'il renferme, se compose de purs rapports formels ou même réels, je ne puis dire : puisque sans quelque chose d'absolument intérieur, aucune chose ne peut être représentée par de *simples concepts*, il n'y a non plus dans les choses mêmes, contenues sous ces concepts, et dans leur *intuition*, rien d'extérieur qui n'ait pour fondement quelque chose d'absolument intérieur. En effet si nous avons fait abstraction de toutes les conditions de l'intuition, il ne nous reste à la vérité dans le simple concept que l'intériorité en général et le rapport de ses parties entre elles, par lequel seule est possible l'extériorité. Mais cette nécessité qui se fonde uniquement sur l'abstraction, ne trouve point place dans les choses, dans la mesure où elles sont données dans l'intuition avec les déterminations indiquées, qui expriment de simples rapports, sans avoir pour fondement quelque chose d'intérieur, précisément parce qu'elles ne sont pas des choses en soi, mais simplement des phénomènes. Ce que nous connaissons dans la matière se réduit à des rapports (ce que nous nommons déterminations intérieures en elle ne l'est que relativement); mais parmi eux il en est de suffisants par eux-mêmes, et

de permanents, par lesquels un objet déterminé nous est donné. Qu'en faisant abstraction de ces rapports je n'aie plus rien à penser, cela ne supprime pas le concept d'une chose en tant que phénomène, non plus que le concept d'un objet *in abstracto*, mais bien toute possibilité d'objet qui serait déterminable par simples concepts, c'est-à-dire d'un noumène. A la vérité il est surprenant d'entendre dire qu'une chose ne se compose entièrement que de rapports, mais aussi une chose de ce genre n'est qu'un pur phénomène, et ne peut être pensée par de simples catégories; elle consiste même dans le simple rapport de quelque chose en général au sens. De même, on ne peut, en commençant par de simples concepts, concevoir les rapports des choses *in abstracto*, qu'en considérant l'une comme la cause des déterminations qui se produisent dans l'autre, car tel est notre concept intellectuel des rapports mêmes. Mais, comme nous faisons alors abstraction de toute intuition, alors disparaît aussi tout *un mode* suivant lequel les éléments du divers peuvent se déterminer réciproquement leur lieu, autrement dit la forme de la sensibilité (l'espace), qui pourtant vient avant toute causalité empirique.

Si, par des objets purement intelligibles, nous comprenons ces choses qui sont conçues par des catégories pures sans aucun schéma de la sensibilité, des objets de ce genre sont tout à fait impossibles. Car la condition de l'usage objectif de tous nos concepts intellectuels est uniquement notre mode d'intuition sensible, par lequel des objets nous sont donnés, et si nous faisons abstraction de ce mode, ces concepts n'ont plus aucun rapport à un objet. Quand même nous admettrions un autre mode d'intuition que notre intuition sensible, les fonctions de notre pensée seraient à son égard sans aucune valeur. Si nous entendons par là uniquement des objets d'une intuition sensible, mais auxquels nos catégories à dire vrai ne s'appliquent pas, et dont par conséquent nous n'avons aucune connaissance (ni intuition, ni concept), on doit sans doute admettre des noumènes dans ce sens tout négatif: ils ne signifient en effet rien d'autre que ceci, que notre mode d'intuition ne s'étend pas à toutes choses mais

seulement aux objets de nos sens, que par conséquent sa valeur objective est limitée, que par conséquent encore il reste de la place pour quelque autre intuition et par là aussi pour des choses qui en seraient les objets. Mais alors le concept d'un *noumenon* est problématique, c'est-à-dire qu'il n'est que la représentation d'une chose dont nous ne pouvons dire ni qu'elle est possible, ni qu'elle est impossible, puisque nous ne connaissons d'autre espèce d'intuition que notre intuition sensible, ni d'autres espèces de concepts que les catégories, et que ni celle-là ni celles-ci ne sont appropriées à un objet extra-sensible. Nous ne pouvons donc pas étendre le champ des objets de notre entendement au delà des conditions de notre sensibilité, d'une manière positive, et admettre en dehors des phénomènes encore des objets de la pensée pure, c'est-à-dire des noumènes, puisque ces objets n'ont aucun sens positif qu'on puisse indiquer. Il faut reconnaître en effet au sujet des catégories qu'elles ne suffisent pas à elles seules pour la connaissance des choses en soi, et que sans les *data* de la sensibilité elles ne seraient que les formes purement subjectives de l'unité de l'entendement, mais n'auraient pas d'objet. La pensée, il est vrai, n'est pas en soi un produit des sens, et à ce titre elle n'est pas limitée par eux, mais elle n'a pas pour cela un usage propre et pur, indépendant du concours de la sensibilité, parce qu'elle serait alors sans objet. On ne peut pas même donner le nom de noumène à un objet de ce genre, parce que le nom de noumène signifie le concept problématique d'un objet pour une intuition tout autre, et un entendement également différent, qui constitue lui-même un problème. Le concept d'un noumène n'est donc pas celui d'un objet, mais le problème inévitablement lié à la limitation de notre sensibilité, celui de savoir s'il peut y avoir des objets absolument indépendants de l'intuition qui lui est propre, question à laquelle il ne peut être fait que cette réponse indéterminée : puisque l'intuition sensible ne s'applique pas indistinctement à toute chose, il reste de la place pour d'autres objets, ils ne peuvent donc pas être niés absolument, mais faute d'un concept déterminé (puisque aucune catégorie n'est bonne pour cela), nous ne saurions

non plus les affirmer à titre d'objets de l'entendement.

L'entendement limite donc la sensibilité, sans étendre pour cela son propre domaine, et, en l'avertissant de ne pas prétendre s'appliquer à des choses en soi, mais de se borner aux phénomènes, il conçoit pour lui un objet en soi, mais simplement comme un objet transcendantal qui est la cause du phénomène (qui n'est pas par suite lui-même un phénomène), mais qui ne peut être conçu, ni comme quantité, ni comme réalité, ni comme substance, etc., (parce que ces concepts exigent toujours des formes sensibles où ils déterminent un objet), et de qui nous ignorons absolument par suite s'il se trouve en nous ou hors de nous, s'il disparaît en même temps que la sensibilité, ou si, celle-ci écartée, il subsiste encore. Si l'on veut appeler cet objet noumène, pour la raison que la représentation n'en est pas sensible, on est bien libre, mais comme nous ne pouvons y appliquer aucun concept de notre entendement, cette représentation reste pour nous vide et ne sert à rien, sinon à indiquer les limites de notre connaissance sensible, et à laisser un espace libre que nous ne pouvons combler avec aucune expérience possible, ni avec l'entendement pur.

La critique de cet entendement pur ne nous permet donc pas de nous créer un nouveau champ d'objets, en dehors de ceux qui peuvent se présenter à lui comme phénomènes, et de nous aventurer dans des mondes intelligibles, ni même dans leur concept. L'erreur qui nous égare ici de la manière la plus spécieuse, et qui peut être excusée sans doute, non justifiée, consiste à rendre l'usage de l'entendement, contrairement à sa destination, transcendantal, et à croire que les objets, c'est-à-dire des intuitions possibles, doivent se régler sur des concepts, et non les concepts sur des intuitions possibles (comme sur les seules conditions qui fondent leur valeur objective). La cause de cette erreur à son tour est que l'aperception et avec elle la pensée précède tout ordre déterminé possible des représentations. Nous concevons donc quelque chose en général, et nous le déterminons d'une manière sensible d'un côté, mais nous distinguons pourtant l'objet en général et représenté *in abstracto* de cette manière de le

saisir dans l'intuition. Il nous reste alors une manière de le déterminer, uniquement par la pensée, laquelle n'est il est vrai qu'une simple forme logique sans contenu, mais semble pourtant être une manière pour l'objet d'exister en soi (*noumenon*), indépendamment de l'intuition qui est bornée à nos sens.

Avant de quitter l'Analytique transcendantale, nous devons ajouter encore quelque chose qui, sans avoir par soi-même une importance extraordinaire, pourrait sembler indispensable à l'achèvement du système. Le concept le plus élevé, par où l'on a coutume de commencer une philosophie transcendantale, est la division en possible et impossible. Mais comme toute division suppose un concept divisé, il faut qu'un concept plus élevé encore soit donné et ce concept est celui d'un objet en général (pris d'une manière problématique, et abstraction faite de la question de savoir si il est quelque chose ou rien). Puisque les catégories sont les seuls concepts qui se rapportent en général à des objets, la distinction d'un objet relativement à la question de savoir s'il est quelque chose ou rien, suivra l'ordre et la direction des catégories.

1° Aux concepts de tout, de plusieurs et de un, est opposé celui qui supprime tout, c'est-à-dire *aucun*, et ainsi l'objet d'un concept auquel ne correspond aucune intuition qu'on puisse indiquer est rien, c'est-à-dire que c'est un concept sans objet, comme les *noumena* qui ne peuvent être rangés dans les possibilités, bien qu'on ne doive pas pour cela les tenir pour impossibles (*ens rationis*), ou bien comme certaines énergies nouvelles, que l'on conçoit bien il est vrai sans contradiction, mais aussi sans exemple tiré de l'expérience, et qui par conséquent ne peuvent être rangées parmi les possibilités.

2° La réalité est *quelque chose*, la négation n'est *rien ;* c'est en effet le concept du manque d'un objet, comme l'ombre, le froid (*nihil privativum*).

3° La simple forme de l'intuition, sans substance, n'est pas un objet en soi, mais la condition purement formelle de cet objet (comme phénomène), comme l'espace pur et le temps pur (*ens imaginarium*), qui sont à la vérité quelque

chose comme formes d'intuition, mais qui ne sont pas eux-mêmes des objets pour cette intuition.

4° L'objet d'un concept qui se contredit lui-même n'est rien, parce que le concept rien est l'impossible : telle est par exemple une figure rectiligne de deux côtés (*nihil negativum*).

Le tableau de cette division du concept de rien (car la division parallèle du quelque chose suit d'elle-même) serait donc tracé ainsi :

RIEN

comme :

1. Concept vide sans objet,
ens rationis.

2. Objet vide de concept,
nihil privativum.

3. Intuition vide sans objet,
ens imaginarium.

4. Objet vide sans concept,
nihil negativum.

On voit que l'être de raison (n° 1) se distingue du non-être (n° 4) en ce qu'il ne peut être rangé parmi les possibilités, n'étant qu'une fiction (bien que non contradictoire), tandis que le second est opposé à la possibilité, le concept se détruisant lui-même. Mais tous deux sont des concepts vides. Au contraire le *nihil privativum* (n° 2) et l'*ens imaginarium* (3) sont des *data* vides pour des concepts. Quand la lumière n'est pas donnée aux sens, on ne peut se représenter aucune obscurité ; quand on ne perçoit pas d'être étendu on ne peut se représenter l'espace. La négation aussi bien que la simple forme de l'intuition, sans un réel, ne sont pas des objets.

DEUXIÈME DIVISION

DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE

INTRODUCTION

De l'apparence transcendantale.

Nous avons nommé plus haut la dialectique en général une *logique de l'apparence.* Cela ne veut pas dire qu'elle soit une théorie de la *vraisemblance*, car la vraisemblance est une vérité, mais une vérité insuffisamment fondée, dont la connaissance est sans doute défectueuse, mais n'est pas trompeuse pour cela, et par conséquent ne doit pas être séparée de la partie analytique de la logique. Encore moins peut-on tenir pour la même chose le *phénomène* et l'*apparence.* En effet la vérité ou l'apparence ne sont pas dans l'objet en tant qu'il est perçu intuitivement, mais dans le jugement sur ce même objet, en tant qu'il est pensé. On peut donc dire très justement que les sens ne trompent pas; mais ce n'est pas pour cette raison qu'ils jugent toujours exactement, c'est parce qu'ils ne jugent pas du tout. Par conséquent c'est uniquement dans le jugement, c'est-à-dire uniquement dans le rapport de l'objet à notre entendement, qu'il faut placer la vérité aussi bien que l'erreur, et partant aussi l'apparence, en tant qu'elle nous invite à l'erreur. Dans une connaissance qui s'accorde parfaitement avec les lois de l'entendement, il n'y a pas d'erreur. Il n'y en a pas non plus dans une représentation des sens (parce qu'elle ne contient pas de jugement.) Aucune force de la nature ne peut s'écarter de ses propres lois. Aussi ni l'entendement par lui-même (sans être influencé par une autre cause), ni les sens par eux-mêmes ne se trompent. L'entendement ne le peut pas

parce que, dès qu'il n'agit que d'après ses propres lois, l'effet (le jugement) doit nécessairement s'accorder avec elles. C'est dans l'accord avec les lois de l'entendement que consiste la partie formelle de la vérité. Dans les sens il n'y a point de jugement, ni vrai ni faux. Comme nous n'avons point d'autre source de connaissance que ces deux-là, il suit que l'erreur ne peut être produite que par l'influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement, par quoi il arrive que les principes subjectifs du jugement se rencontrent avec les principes objectifs, et les font dévier de leur destination. Il en est ici comme d'un corps en mouvement : de lui-même il suivrait constamment la ligne droite dans la même direction; mais vienne à l'influencer une autre force agissant dans une autre direction, il décrit une ligne courbe. Pour bien distinguer l'activité propre de l'entendement de la force qui s'y mêle, il est nécessaire de considérer le jugement erroné comme une diagonale entre deux forces qui déterminent le jugement suivant deux directions différentes, qui enferment pour ainsi dire un angle, et de résoudre cet effet composé en deux effets simples, celui de l'entendement et celui de la sensibilité. C'est ce qui doit se produire dans les jugements purs *à priori* par le moyen de la réflexion transcendantale, qui (comme nous l'avons déjà montré) assigne à chaque représentation, dans la faculté de connaître, la place qui lui convient, et permet ainsi de distinguer l'influence de la sensibilité sur l'entendement.

Notre objet n'est pas ici de traiter de l'apparence empirique (par exemple des illusions optiques) que présente l'application empirique des règles d'ailleurs justes de l'entendement, et où le jugement est égaré par l'influence de l'imagination; il ne s'agit ici que de cette *apparence transcendantale*, qui influe sur des principes dont l'application ne se rapporte pas du tout à l'expérience, auquel cas nous aurions encore au moins une pierre de touche pour en vérifier la valeur, mais qui, malgré tous les avertissements, nous entraîne hors de l'usage empirique des catégories et nous abuse par l'illusion d'une extension de l'*entendement pur*. Nous nommerons les principes dont l'application se tient dans les limites de l'expérience pos-

sible *immanents*, mais ceux qui sortent de ces limites, nous les appellerons *transcendants*. Je n'entends point par là l'usage transcendantal ou abus des catégories, qui n'est que l'erreur de notre faculté de juger lorsqu'elle n'est point suffisamment bridée par la critique, et qu'elle ne prête pas assez attention aux limites du terrain où l'entendement pur peut équitablement s'exercer; j'entends ces principes effectifs, qui prétendent renverser toutes ces bornes et s'arrogent tout un nouveau domaine où l'on ne reconnaît plus de démarcation. Aussi le *transcendantal* et le *transcendant* ne sont pas la même chose. Les principes de l'entendement pur que nous avons plus haut exposés n'ont qu'un usage empirique et non transcendantal, c'est-à-dire dépassant les limites de l'expérience. Mais un principe, qui repousse ces limites et nous enjoint même de les franchir, s'appelle un principe *transcendant*. Si notre critique peut réussir à découvrir l'apparence de ces prétendus principes, alors ceux qui n'ont qu'un usage empirique pourront être nommés, par opposition à ces derniers, les principes *immanents* de l'entendement pur.

L'apparence logique, qui consiste simplement dans l'imitation de la forme de l'entendement (l'apparence des paralogismes), résulte uniquement d'un défaut d'attention aux règles de la logique. Aussi se dissipe-t-elle complètement dès que cette règle est appliquée au cas présent. L'apparence transcendantale au contraire ne cesse pas par cela seul qu'on l'a découverte et que la critique transcendantale en a clairement montré la vanité (par exemple l'apparence qu'offre cette proposition : le monde doit avoir un commencement dans le temps). La cause en est qu'il y a dans notre raison (considérée subjectivement comme un pouvoir de connaissance de l'homme) des règles et des maximes fondamentales de son application, qui ont tout à fait l'apparence de principes objectifs et font que la nécessité subjective d'une certaine liaison de concepts en nous, exigée par l'entendement, passe pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi. C'est là une *illusion* qui ne peut être évitée, pas plus que nous ne saurions faire que la mer ne nous paraisse plus élevée à l'horizon qu'auprès du rivage, puisque nous la voyons

alors par des rayons plus élevés, ou pas plus que l'astronome lui-même ne peut empêcher que la lune lui paraisse grande à son lever, bien qu'il ne soit pas trompé par cette apparence.

La dialectique transcendantale se contentera donc de découvrir l'apparence des jugements transcendants et en même temps d'empêcher qu'elle ne nous trompe ; mais que cette apparence aussi se dissipe (comme le fait l'apparence logique) et qu'elle cesse d'être une apparence, c'est ce qu'elle ne pourra jamais obtenir. Car nous avons affaire à une *illusion naturelle* et inévitable, qui repose elle-même sur des principes subjectifs et les donne pour des principes objectifs, tandis que la dialectique logique, pour résoudre les paralogiques, n'a affaire qu'à une faute dans l'application des principes, ou bien à une apparence tout artificielle dans leur imitation. Il y a donc une dialectique de la raison pure naturelle et inévitable : ce n'est pas celle où s'engage un ignorant faute de connaissances, ni celle qu'un sophiste a ingénieusement imaginée pour tromper les gens raisonnables, mais celle qui est inséparablement liée à la raison humaine et qui, même quand nous en avons découvert l'illusion, ne cesse pas de se jouer d'elle et de la jeter à chaque instant dans des erreurs momentanées, qu'il faut constamment dissiper.

II. — *De la raison pure comme siège de l'apparence transcendantale.*

A. *De la raison en général.*

Toute notre connaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement et finit par la raison. Il n'est pas en nous de faculté au-dessus de cette dernière, pour élaborer la matière de l'intuition et pour la ramener à la plus haute unité de la pensée. Comme il me faut ici donner une définition de cette faculté suprême de connaître, je me trouve dans un certain embarras. Il y a d'elle, comme

de l'entendement, un usage purement formel, c'est-à-dire l'usage logique, quand la raison fait abstraction de tout le contenu de la connaissance; mais elle a aussi un usage réel puisqu'elle contient elle-même la source de certains concepts et de certains principes qu'elle ne tire ni des sens, ni de l'entendement. Sans doute le premier de ces pouvoirs a été défini depuis longtemps par les logiciens : le pouvoir d'inférer médiatement (par opposition à celui d'inférer immédiatement, *consequentiis immediatis*), mais le second qui produit lui-même des concepts n'est pas encore expliqué par là. Puis donc qu'il y a bien lieu de distinguer dans la raison une faculté logique et une faculté transcendantale, il faut chercher un concept plus élevé de cette source de connaissances, un concept qui comprenne les deux autres sous lui; cependant nous pouvons espérer, d'après l'analogie avec les concepts de l'entendement, que le concept logique nous donnera en même temps la clef du transcendantal, et que le tableau des fonctions des concepts de l'entendement nous fournira en même temps la table généalogique des concepts de la raison.

Dans la première partie de notre Logique transcendantale, nous avons défini l'entendement la faculté des règles; nous distinguons ici la raison de l'entendement en la définissant *la faculté des principes*.

L'expression de principes est équivoque et d'ordinaire elle ne signifie qu'une connaissance qui peut être employée comme principe sans être un principe par elle-même, dans son origine. Toute proposition universelle, fût-elle tirée de l'expérience (par induction), peut servir de majeure dans un raisonnement; mais elle n'est pas pour cela un principe. Les axiomes mathématiques, par exemple celui-ci qu'entre deux points il ne peut y avoir qu'une ligne droite, sont bien des connaissances universelles *à priori* et reçoivent à juste titre le nom de principes par rapport aux cas qui peuvent être subsumés sous eux. Mais je ne puis dire pourtant que je connais en général et en elle-même, par principes, cette propriété de la ligne droite; loin de là, je ne la connais que dans l'intuition pure.

Je nommerai donc connaissance par principe celle où je reconnais le particulier dans le général par concepts. Ainsi tout raisonnement est une forme de l'acte de dériver une connaissance d'un principe. En effet, la majeure donne en tout cas un concept qui fait que tout ce qui est subsumé sous la condition de ce concept est connu par là même suivant un principe. Or, comme toute connaissance universelle peut servir de majeure dans un raisonnement, et que l'entendement fournit des propositions universelles *à priori* de ce genre, ces propositions peuvent aussi recevoir le nom de principes à cause de l'usage qu'on en peut faire.

Mais si nous considérons ces principes de la raison pure en eux-mêmes, dans leur origine, ils ne sont rien moins que des connaissances par concepts. En effet, ils ne seraient même pas possibles *à priori*, si nous n'y introduisions l'intuition pure (c'est le cas de la mathématique) ou les conditions d'une expérience possible en général. On ne saurait conclure que tout ce qui arrive a une cause du concept de ce qui arrive en général ; c'est bien plutôt ce principe qui nous montre comment nous pouvons avoir de ce qui arrive un concept expérimental déterminé.

L'entendement ne peut donc nous fournir de connaissances synthétiques par concepts, et ces connaissances sont proprement celles que j'appelle, au sens absolu, principes, bien que toutes les propositions universelles en général puissent être appelées des principes par comparaison.

Il y a un vœu bien ancien et qui s'accomplira peut-être un jour, mais qui sait après quelle attente? c'est que l'on parvienne à découvrir à la place de l'infinie variété des lois civiles les principes de ces lois, car c'est là seulement que gît le secret de la simplification des codes. Mais les lois ne sont ici que des restrictions apportées à notre liberté d'après les conditions qui seules lui permettent de s'accorder constamment avec elle-même, et par conséquent elles nous rapportent à quelque chose qui est tout à fait notre propre ouvrage et dont nous pouvons être les causes par le moyen de ces concepts mêmes. Mais demander que les objets en soi, la nature des

choses soit soumise à des principes et doive être déterminée d'après de simples concepts, c'est demander, sinon l'impossible, du moins quelque chose de déraisonnable. Quoi qu'il en soit sur ce point (car c'est encore une recherche à faire) il est clair au moins par là que la connaissance par principes (prise en elle-même) est quelque chose de tout à fait différent de la simple connaissance de l'entendement, et que si celle-ci peut en précéder d'autres dans la forme d'un principe, elle ne repose pas en elle-même (en tant qu'elle est synthétique) sur la simple pensée, et ne renferme pas quelque chose d'universel par concepts.

Si l'entendement peut être défini : la faculté de ramener les phénomènes à l'unité au moyen de règles, la raison est la faculté de ramener à l'unité les règles de l'entendement sous des principes. Elle ne se rapporte donc jamais immédiatement à l'expérience ou à un objet, mais à l'entendement, aux connaissances diverses duquel elle s'efforce de donner une unité *à priori* par le moyen de certains concepts; cette unité peut être appelée rationnelle et diffère essentiellement de celle qu'on peut tirer de l'entendement.

Tel est le concept général de la faculté de la raison, dans la mesure où il est possible de le faire comprendre en l'absence des exémples qui ne pourront être employés que plus tard.

B. *De l'usage logique de la raison.*

On fait une distinction entre ce qui est immédiatement connu et ce que nous ne faisons qu'inférer. Que dans une figure limitée par trois lignes droites, il y ait trois angles, c'est là une connaissance immédiate; mais que ces angles pris ensemble soient égaux à deux droits, ce n'est qu'une conclusion. Comme nous avons constamment le besoin d'inférer, et que cela devient en nous par là même une habitude, nous finissons par ne plus remarquer cette distinction et, comme il arrive dans ce qu'on

appelle les illusions des sens, nous tenons souvent pour quelque chose d'immédiatement saisi ce qui n'est que conclu. Dans toute inférence, il y a une phrase qui sert de principe, et une seconde qui en est tirée, la conclusion, enfin l'intermédiaire (la conséquence) qui lie indissolublement la vérité de la dernière à celle de la première. Si le jugement conclu est déjà renfermé dans le premier, en sorte qu'il puisse en être tiré sans l'entremise d'une troisième idée, l'inférence est dite alors immédiate (*consequencia immediata*). J'aimerais mieux l'appeler inférence de l'entendement. Mais si, outre la connaissance qui sert de principe, il est encore besoin d'un autre jugement pour opérer la conclusion, alors on parle d'inférence de la raison [ou raisonnement]. Dans cette proposition : tous les hommes sont mortels, sont déjà renfermées ces propositions : quelques hommes sont mortels, ou bien rien de ce qui est immortel n'est homme, et ces propositions sont des conséquences immédiates de la première. Au contraire, cette proposition : tous les savants sont mortels, n'est pas renfermée dans le premier jugement, car l'idée des savants n'y est pas comprise, et elle ne peut en être tirée qu'au moyen d'un jugement intermédiaire.

Dans tout raisonnement, je conçois d'abord une *règle* (*major*) au moyen de l'entendement. Ensuite je *subsume* une connaissance sous la condition de la règle (*minor*) au moyen de *la faculté du jugement*. Enfin je *détermine* ma connaissance par le prédicat de la règle (*conclusio*) et par conséquent *à priori*, au moyen de la *raison*. Aussi le rapport que représente la majeure comme règle entre une connaissance et sa condition constitue-t-il les diverses espèces de raisonnements. Comme on distingue trois sortes de jugements, en considérant la manière dont ils expriment le rapport de la connaissance dans l'entendement, il y a aussi trois sortes de raisonnements : les *catégoriques*, les *hypothétiques* et les *disjonctifs*.

Si, comme il arrive d'ordinaire, la conclusion se présente sous la forme d'un jugement, pour savoir si ce jugement ne découle pas de jugements déjà donnés par lesquels un tout autre objet est conçu, je cherche dans

l'entendement l'assertion de cette conclusion, afin de voir si elle ne se trouve pas déjà dans l'entendement sous certaines conditions d'après une règle générale. Si je trouve une telle condition, et si l'objet de la conclusion se laisse subsumer sous la condition donnée, cette condition est tirée d'une règle qui vaut *aussi pour d'autres objets de la connaissance*. Par où l'on voit que la raison, dans le raisonnement, cherche à ramener la grande variété des connaissances de l'entendement au plus petit nombre de principes (de conditions générales) et à y opérer ainsi la plus haute unité.

C. *De l'usage pur de la raison.*

Peut-on isoler la raison, et est-elle par suite une source propre de concepts et de jugements qui ne découlent que d'elle, et se rapporte-t-elle ainsi à des objets? ou bien n'est-elle qu'un pouvoir subalterne, imprimé à des connaissances données, une certaine forme, que l'on appelle logique, et qui coordonne des règles inférieures par d'autres plus élevées (dont la condition renferme dans sa sphère celles des précédentes) autant qu'on peut le faire en les comparant entre elles? Telle est la question que nous avons maintenant à traiter seule, avant toute autre. Dans le fait, la diversité des règles et l'unité des principes, voilà ce qu'exige la raison pour mettre l'entendement parfaitement d'accord avec lui-même, de même que l'entendement ramène à des concepts le divers de l'intuition et y met une unité. Mais un tel principe ne prescrit point de loi aux objets et il ne contient pas le fondement de la possibilité de les connaître et de les déterminer comme tels en général. Il n'est qu'une loi subjective de cette économie dans l'usage des richesses de notre entendement, qui consiste à ramener l'emploi général des concepts au plus petit nombre possible, par la comparaison qu'on en fait, sans que l'on soit par là autorisé à exiger des objets eux-mêmes une unité si bien faite pour la commodité et l'extension de notre entende-

ment, et à attribuer à cette maxime en même temps une valeur objective. En un mot, la question est de savoir si la raison en elle-même, c'est-à-dire la raison pure, contient *à priori* des principes et des règles synthétiques et en quoi ces principes peuvent consister?

Le procédé formel et logique de la raison dans ces raisonnements nous fournit à ce sujet déjà une indication suffisante, pour trouver le fondement sur lequel repose le principe transcendantal de cette faculté, dans la connaissance synthétique que nous devons à la raison pure.

D'abord, le raisonnement ne concerne pas des intuitions qu'il ramènerait à des règles (comme fait l'entendement avec ses catégories), mais il concerne les concepts et les jugements. Si donc la raison pure se rapporte à des objets, elle n'a pas de rapport immédiat à ces objets et à leur intuition, elle n'a de tel rapport qu'avec l'entendement et ses jugements qui sont, eux, directement en contact avec les sens et leur intuition, pour en déterminer l'objet. L'unité de la raison n'est donc pas l'unité d'une expérience possible, elle est essentiellement distincte de celle-ci, comme de l'unité propre à l'entendement. Le principe que tout ce qui arrive à une cause n'est point du tout connu et prescrit par la raison. Il rend possible l'unité de l'expérience et n'emprunte rien à la raison qui, sans ce rapport d'une expérience possible, n'aurait pu avec de simples concepts fournir une unité synthétique de ce genre.

En second lieu la raison, dans son usage logique, cherche la condition générale de son jugement (de la conclusion) et le raisonnement n'est lui-même autre chose qu'un jugement que nous formons en subsumant sa condition sous une règle générale (la majeure). Or comme cette règle doit être soumise à son tour à la même tentative de la part de la raison et qu'il faut ainsi chercher (par le moyen d'un prosyllogisme) la condition de la condition, aussi loin qu'il est possible d'aller, on voit bien que le principe propre de la raison en général dans son usage logique est de trouver, pour la connaissance conditionnée de l'entendement, l'élément inconditionné qui doit en accomplir l'unité.

Mais cette maxime logique ne peut être un principe de la *raison pure* qu'autant qu'on admet qu'avec le conditionné est donnée aussi (c'est-à-dire contenue dans l'objet et dans sa liaison) toute la série des conditions subordonnées, laquelle est par conséquent elle-même inconditionnée.

Or un tel principe de la raison est évidemment *synthétique*, car le conditionné se rapporte bien à une condition mais non à l'inconditionné. Il en doit dériver aussi diverses propositions synthétiques, dont l'entendement pur ne sait rien, puisqu'il n'a affaire qu'aux objets d'une expérience possible, dont la connaissance et la synthèse sont toujours conditionnées. Mais pour ce qui est de l'inconditionné, s'il a réellement une place, nous pouvons vraiment l'examiner en particulier dans toutes les déterminations qui le distinguent de toutes conditions et par suite il doit donner matière à maintes propositions synthétiques *à priori*.

Les propositions fondamentales qui dérivent de ce principe suprême de la raison pure seront *transcendantes* par rapport à tous les phénomènes, c'est-à-dire qu'il sera impossible d'en faire un usage empirique qui lui soit adéquat. Il se distinguera donc tout à fait de tous les principes de l'entendement (dont l'usage est parfaitement *immanent*, puisqu'ils n'ont d'autre thème que la possibilité de l'expérience). Ce principe que la série des conditions (dans la synthèse des phénomènes, ou même de la pensée des choses en général) s'élève jusqu'à l'inconditionné, a-t-il ou n'a-t-il pas de valeur objective, et quelles sont les conséquences qui en découlent relativement à l'usage empirique de l'entendement ? Ou plutôt, n'y aurait-il nulle part aucun principe rationnel de ce genre ayant une valeur objective, mais seulement une prescription logique qui veut qu'en remontant à des conditions toutjours plus élevées, nous nous rapprochions de l'intégrité des conditions, et qu'ainsi nous apportions dans notre connaissance l'unité rationnelle la plus haute qu'il nous soit possible ? N'est-ce pas, dis-je, que ce besoin de la raison est tenu simplement par malentendu pour un principe transcendantal de la raison pure exigeant

témérairement cette intégrité absolue de la série des conditions dans les objets eux-mêmes? Et, dans ce cas, quelles sont les fausses interprétations et les illusions qui peuvent se glisser dans les raisonnements dont la majeure est tirée de la raison pure (et peut-être est plutôt une pétition qu'un postulat), et qui s'élèvent de l'expérience à ses conditions? Voilà ce que nous avons à examiner dans la dialectique transcendantale, qu'il s'agit maintenant de développer en partant de ses sources, lesquelles sont profondément cachées dans la raison humaine. Nous la diviserons en deux parties principales, dont la première traitera des *concepts transcendants* et la seconde des *raisonnements* transcendants et *dialectiques*.

LIVRE PREMIER

Des concepts de la raison pure.

Quoi qu'il en soit de la possibilitê des concepts qui dérivent de la raison pure, ces concepts ne sont pas seulement des concepts réfléchis, ils sont conclus. Les concepts de l'entendement sont aussi, *à priori*, antérieurs à l'expérience en vue de laquelle ils sont pensés, mais ils ne contiennent rien de plus que l'unité de la réflexion sur les phénomènes, en tant que ceux-ci doivent faire partie d'une conscience empirique possible. La connaissance et la détermination d'un objet ne sont possibles que par eux. Ils fournissent donc la première matière de la conclusion, et il n'y a point avant eux de concepts *à priori* d'objets, d'où ils pourraient être conclus. Au contraire leur réalité objective se fonde uniquement sur ce que, comme ils constituent la forme intellectuelle de toute expérience, leur application doit toujours pouvoir être montrée dans l'expérience.

Mais l'expression même de concept rationnel montre déjà d'avance que ce concept ne supporte pas d'être renfermé dans les limites de l'expérience, car il concerne une connaissance dont toute connaissance empirique ne constitue qu'une partie (et peut-être aussi l'ensemble de l'expérience possible ou de sa synthèse empirique) et à laquelle jamais l'expérience réelle n'est complètement adéquate, bien qu'elle en fasse toujours partie. Les concepts de la raison servent à *comprendre*, comme les concepts de l'entendement à *entendre* (les perceptions). Renfermant l'inconditionné, ils concernent quelque chose

sous quoi rentre toute expérience, mais qui en elle-même n'est jamais un objet de l'expérience, une chose à laquelle la raison conduit dans les conclusions qu'elle tire de l'expérience, et d'après laquelle elle estime et mesure le degré de son usage empirique, mais qui ne sera jamais un membre de la synthèse empirique. Si cependant les concepts ont malgré cela une valeur objective, ils peuvent être nommés *conceptus ratiocinati* (concepts rigoureusement conclus); dans le cas contraire, ils ont au moins une apparence subreptice de conclusion et peuvent être appelés *conceptus ratiocinantes* (concepts empiriques). Mais comme ce point ne peut être décidé que dans le chapitre des raisonnements dialectiques de la raison pure, nous ne saurions encore le prendre ici en considération. En attendant, de même que nous avons nommé catégories les concepts purs de l'entendement, nous désignerons sous un nom nouveau les concepts de la raison pure, et nous les appellerons idées transcendantales : nous allons éclairer et justifier cette appellation.

PREMIÈRE SECTION

DES IDÉES EN GÉNÉRAL

Malgré la grande richesse de nos langues, le penseur se voit souvent embarrassé pour trouver une expression qui convienne exactement à sa pensée, et faute de cette expression il ne peut la rendre intelligible aux autres, ni, bien plus, à lui-même. Forger de nouveaux mots est une prétention de légiférer dans les langues qui réussit rarement. Avant d'en arriver à ce moyen douteux il est plus sage de chercher dans une langue morte et savante si on n'y trouverait pas l'idée en question avec l'expression qui lui convient, et dans le cas où l'antique usage de cette expression serait devenu incertain, par suite de la négligence de ses auteurs, il vaut encore mieux consolider en elle la signification qui lui était propre (dût-on laisser douteuse la question de savoir si on l'entendait alors

exactement dans le même sens) que de tout perdre en se rendant inintelligible.

Pour cette raison, si pour exprimer un certain concept, il ne se trouve qu'un seul mot qui dans l'acception reçue convienne à ce concept, qu'il importe grandement de distinguer de tout autre concept voisin, il est sage de ne pas le prodiguer ou de ne pas l'employer simplement par souci de variété à titre de synonyme, à la place d'un autre, mais de lui conserver soigneusement sa signification particulière ; autrement il arrive facilement que l'expression n'ayant pas occupé suffisamment l'attention, elle se perd dans la foule des autres qui ont des sens bien différents, et la pensée qu'elle aurait pu seule conserver se perd avec elle.

Platon se servait du mot *idée* de telle sorte qu'on voit bien qu'il a entendu par là quelque chose qui non seulement ne dérive pas des sens, mais dépasse même les concepts de l'entendement dont s'est occupé Aristote, puisqu'on ne saurait rien trouver dans l'expérience qui y corresponde. Les idées sont chez lui les types des choses elles-mêmes, et non de simples clefs pour des expériences possibles comme les catégories. Dans son opinion, elles dérivent de la raison suprême, d'où elles ont passé dans la raison humaine, mais celle-ci ne se trouve plus dans son état primitif et ce n'est qu'avec peine qu'elle peut rappeler aujourd'hui, bien obscurcies, ses anciennes idées, par la réminiscence (qui s'appelle la Philosophie). Je ne veux pas m'engager dans une recherche littéraire pour déterminer le sens que le sublime philosophe attachait à son expression. Je remarque seulement que, soit dans le langage ordinaire, soit dans les écrits, il n'est pas impossible d'arriver, par le rapprochement des pensées qu'un auteur a voulu exprimer sur son objet, à le comprendre mieux qu'il ne s'est compris lui-même, faute d'avoir suffisamment déterminé son idée et pour avoir été conduit ainsi à parler ou même à penser contre son but.

Platon voyait très bien que notre faculté de connaître sent un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler des phénomènes d'après une unité synthétique pour pou-

voir les lire comme une expérience, et que notre raison s'élève naturellement à des connaissances trop hautes pour qu'un objet que l'expérience est capable de donner puisse y correspondre, mais qui n'en ont pas moins leur réalité et ne sont pas de pures chimères. Platon trouvait ses idées surtout dans tout ce qui est pratique[1], c'est-à-dire dans ce qui repose sur la liberté, laquelle de son côté est soumise à des connaissances qui sont un produit propre de la raison. Celui qui voudrait puiser dans l'expérience les concepts de la vertu ou (comme beaucoup l'ont fait réellement) donner pour type à la source de la connaissance ce qui ne peut servir en tout cas que d'exemple pour une explication incomplète, devrait faire de la vertu un fantôme équivoque, variable avec le temps et les circonstances, et inutilisable comme règle d'activité. Au contraire, chacun s'aperçoit que si on lui présente un certain homme comme type de la vertu, il trouve dans son propre esprit le véritable original auquel il compare ces prétendus types et d'après lequel il le juge lui-même. C'est là l'idée de la vertu, au regard de laquelle tous les objets possibles de l'expérience peuvent bien servir d'illustrations (comme témoignages montrant qu'est praticable dans une certaine mesure ce qu'exige le concept de la raison) mais non de modèle. De ce qu'un homme n'agit jamais d'une manière adéquate à ce que contient le pur concept de la vertu, il ne faut pas conclure que cette idée a quelque chose de chimérique. En effet, tout jugement sur la valeur ou la non-valeur morale n'est possible qu'au moyen de cette idée ; par suite elle sert de fondement à tout progrès vers la perfection morale, si loin d'ailleurs que les obstacles, dont le degré est impossible à déterminer, rencontrés dans la nature humaine, nous en tiennent écartés.

1. Il étendait aussi sans doute son concept aux connaissances spéculatives, si du moins elles étaient pures et complètement *à priori*, et même à la mathématique, quoiqu'elle n'ait pas son objet ailleurs que dans l'expérience possible. Je ne puis le suivre ici, pas plus que dans la déduction mystique de ces idées, ou dans les exagérations par lesquelles il les hypostasiait; cependant le langage élevé dont il usait dans ce domaine est susceptible d'une interprétation plus modérée et conforme à la nature des choses.

La *République* de *Platon* est, comme exemple soi-disant éclatant de perfection imaginaire qui ne peut prendre naissance que dans le cerveau d'un penseur oisif, devenue proverbiale et Brucker trouve ridicule cette assertion du philosophe que jamais un prince ne gouverne bien s'il ne participe aux idées. Mais il vaudrait mieux s'attacher davantage à cette pensée et (là où cet homme éminent nous laisse sans secours) faire de nouveaux efforts pour la mettre en lumière, que de la rejeter comme inutile, sous ce très misérable et fâcheux prétexte qu'elle est impraticable. Une constitution ayant pour but la *plus grande liberté humaine* fondée sur des lois qui permettraient à *la liberté de chacun de pouvoir subsister en accord avec celle des autres*, (je ne parle pas du plus grand bonheur possible, car il en découlera naturellement), c'est là au moins une idée nécessaire, qui doit servir de principe non seulement aux premiers plans que l'on esquisse d'une constitution politique, mais encore à toutes les lois, et dans laquelle on doit faire abstraction de tous les obstacles présents, lesquels résultent peut-être bien moins inévitablement de la nature humaine, que du mépris des vraies idées en matière de législation. En effet il ne peut rien y avoir de plus préjudiciable et de plus indigne d'un philosophe que d'en appeler, comme on fait vulgairement, à une expérience soi-disant contraire, car cette expérience n'aurait jamais existé si l'on avait pris des mesures en se conformant aux idées, en temps opportun, et si à leur place des concepts grossiers, justement parce qu'ils sont puisés dans l'expérience, n'avaient pas rendu inutile tout bon dessein. Plus la législation et le gouvernement seraient conformes à cette idée, plus les peines seraient rares et il est tout à fait raisonnable d'affirmer comme Platon que dans une constitution parfaite elles ne seraient plus du tout nécessaires. Quoique cette chose ne puisse jamais se réaliser, ce n'en est pas moins une idée juste que celle qui pose ce *maximum* comme le type que l'on doit avoir en vue pour rapprocher, en s'y conformant, toujours davantage la constitution légale des hommes de la perfection la plus haute. En effet, le degré le plus élevé où s'arrête l'humanité, non plus que la distance infran-

chissable qui sépare toujours l'idée de sa réalisation, personne ne peut ni ne doit les déterminer, car là il s'agit de la liberté qui peut toujours franchir la limite assignée.

Mais ce n'est pas seulement dans les choses où la raison humaine montre une véritable causalité et où les idées sont de véritables causes efficientes (des actions et de leurs objets), c'est-à-dire dans les choses morales, c'est aussi dans le spectacle de la nature que Platon trouve et avec raison des preuves évidentes de ce que les choses tirent leur origine des idées. Une plante, un animal, l'ordonnance régulière du monde (sans doute aussi tout l'ordre de la nature) montrent clairement que cela n'est possible que d'après des idées ; qu'à la vérité aucune créature individuelle, sous les conditions individuelles de l'existence, n'est adéquate à l'idée de la plus haute perfection dans son espèce (dans la mesure même où l'homme diffère de l'idée d'humanité qu'il porte en son âme comme modèle de ses actions) ; que cependant chacune de ces idées n'en est pas moins déterminée immuablement et complètement dans l'intelligence suprême, qu'elles sont les causes originaires des choses et que seul l'ensemble formé par leur liaison dans l'univers est absolument adéquat à l'idée que nous en avons. A part ce qu'il peut y avoir d'exagéré dans l'expression, cet essor de l'esprit du philosophe pour s'élever, de la contemplation de la copie que lui offre l'ordre physique du monde, à cet ordre architectonique qui se règle sur les fins, est une tentative digne de respect et qui mérite d'être imitée. Mais par rapport à ce qui concerne les principes de la morale, de la législation et de la religion, où les idées rendent possible l'expérience elle-même (celle du bien) quoiqu'elles n'y puissent jamais être entièrement exprimées, cette tentative a un mérite tout particulier qu'on ne méconnaît que parce qu'on en juge d'après les mêmes règles empiriques qui doivent perdre toute valeur de principes en face des idées. En effet, si, à l'égard de la nature, c'est l'expérience qui nous donne la règle, et qui est la source de la vérité, à l'égard des lois morales c'est l'expérience, helas ! qui est la mère de l'apparence et c'est se tromper grossièrement que de tirer de *ce qui se fait* les lois

de *ce que je dois faire* ou de vouloir les y restreindre.

Mais au lieu de nous livrer à toutes ces considérations, dont le développement convenable fait la dignité propre de la philosophie, occupons-nous à présent d'un travail beaucoup moins brillant mais qui n'est pas non plus sans mérite. Il s'agit de déblayer et d'affermir le sol qui doit porter le majestueux édifice de la morale, ce sol où l'on rencontre des trous de taupe de toutes sortes creusés par la raison en quête de trésors, sans succès, malgré ses bonnes intentions, et qui menacent la solidité de cet édifice. L'usage transcendantal de la raison pure, ses principes et ses idées, voilà donc ce qu'il nous importe de connaître exactement pour pouvoir déterminer l'influence de la raison pure et en apprécier la valeur. Cependant, avant de quitter cette introduction, je supplie ceux qui ont la philosophie à cœur (et le cas est moins fréquent qu'on le dit), je les supplie, s'ils devaient se trouver convaincus par ce que je viens d'écrire et par ce qui suit, de prendre sous leur protection l'expression d'idée ramenée à son sens primitif, afin qu'on ne la confonde plus désormais avec les autres expressions dont on a coutume de se servir pour désigner toutes les sortes de représentations dans le plus insouciant désordre, et que la science n'y perde plus. Il ne manque pourtant pas d'expressions qui sont exclusivement appropriées à chaque espèce de représentations, sans que nous ayons besoin d'empiéter, pour exprimer l'une, sur le domaine de l'autre. En voici une échelle graduée. Le terme générique est la représentation en général (*repraesentatio*). Après elle vient la représentation avec conscience (*perceptio*). Une *perception* rapportée uniquement au sujet, comme une modification de son état, est une *sensation* (*cognitio*) ; une perception objective est une *connaissance* (*cognitio*). La connaissance à son tour est ou une *intuition* ou un *concept* (*intuitus vel conceptus*). La première se rapporte immédiatement à l'objet et est singulière, le second ne s'y rapporte que médiatement, au moyen d'un signe qui peut être commun à plusieurs choses. Le *concept* est soit *empirique* soit *pur*, et le concept pur, en tant qu'il a sa source uniquement dans l'entendement (non dans une

simple image de la sensibilité) s'appelle *notion*. Un concept formé de notions et qui dépasse la possibilité de l'expérience est l'*idée*, c'est-à-dire le concept rationnel. Quand on est une fois accoutumé à ces distinctions, on ne peut plus supporter d'entendre appeler idée la représentation de la couleur rouge. Elle ne doit même pas être appelée notion (ou concept de l'entendement).

DEUXIÈME SECTION

DES IDÉES TRANSCENDANTALES

L'analytique transcendantale nous a donné un exemple de la façon dont la simple forme logique de notre connaissance peut contenir la source de purs concepts *à priori*, qui nous représentent des objets antérieurement à toute expérience, ou plutôt qui expriment l'unité synthétique qui seule rend possible une connaissance empirique des objets. La forme des jugements (convertie en concept de la synthèse des intuitions) a produit des catégories qui dirigent tout usage de l'entendement dans l'expérience. Nous pouvons espérer de même que la forme des raisonnements, appliquée à l'unité synthétique de l'intuition, à l'exemple des catégories, contiendra la source de concepts particuliers *à priori*, que nous pouvons nommer concepts purs de la raison, ou *idées transcendantales*, et qui déterminent tout l'usage de l'entendement, d'après des principes, dans l'ensemble de l'expérience tout entière.

La fonction de la raison dans ses raisonnements réside dans l'universalité de la connaissance par concepts, et le raisonnement lui-même n'est qu'un jugement qui est déterminé *à priori* dans toute l'étendue de sa condition. La proposition : Caïus est mortel, pourrait être tirée simplement par l'entendement de l'expérience. Mais je cherche un concept contenant la condition sous laquelle est donné le prédicat (l'assertion en général) de ce jugement (c'est-à-dire ici le concept d'homme), et après avoir

subsumé sous cette condition prise dans toute son extension (tous les hommes sont mortels), je détermine en conséquence la connaissance de mon objet (Caïus est mortel).

Nous restreignons donc, dans la conclusion d'un raisonnement, un prédicat à un certain objet, après l'avoir préalablement conçu dans la majeure dans toute son extension sous une certaine condition, et c'est cette quantité complète de l'extension, par rapport à une telle condition, qu'on appelle l'*universalité* (*universalitas*). A cette universalité correspond dans la synthèse des intuitions la *totalité* (*universitas*) des conditions. Le concept rationnel transcendantal n'est donc que celui de la *totalité* des conditions d'un conditionné donné. Or comme l'*inconditionné* seul rend possible la totalité des conditions, et que réciproquement la totalité des conditions est elle-même toujours inconditionnée, un concept rationnel pur peut être défini en général le concept de l'inconditionné, en tant qu'il sert de principe à la synthèse du conditionné.

Or, autant l'entendement se représente d'espèces de rapports au moyen des catégories, autant il y aura aussi de concepts rationnels purs; il y aura donc à chercher un *conditionné* d'abord pour la synthèse *catégorique* dans un *sujet, en second lieu* pour la synthèse *hypothétique* des membres d'une *série, en troisième lieu* pour la synthèse *disjonctive* des parties dans un *système.*

Il y a en effet tout juste autant d'espèces de raisonnements, dont chacun par le moyen des prosyllogismes tend à l'inconditionné : la première à un sujet qui ne soit plus lui-même prédicat, la seconde à une supposition qui ne suppose rien au delà, la troisième à un agrégat des membres de la division qui ne laisse rien à demander de plus pour la parfaite division du concept. Les concepts rationnels purs de la totalité dans la synthèse des conditions sont donc nécessaires, du moins comme problèmes servant à pousser autant que possible l'unité de l'entendement jusqu'à l'inconditionné, et c'est dans la nature de la raison humaine qu'ils sont fondés; il se peut du reste que ces concepts transcendantaux n'aient point *in concreto* d'usage qui leur soit approprié, et n'aient point

d'autre utilité que de mettre l'esprit sur la direction où son usage, s'étendant aussi loin que possible, ne laisse pas de rester parfaitement d'accord avec lui-même.

Mais en parlant ici de la totalité des conditions et de l'inconditionné, comme du titre commun à tous les concepts rationnels, nous rencontrons une expression que nous ne saurions éviter d'employer, mais dont nous ne pouvons nous servir sûrement à cause de l'ambiguïté produite par le long abus qu'on en a fait. Le mot *absolu* est du petit nombre de ceux qui dans leur sens primitif étaient appropriés à un concept, avec lequel aucun autre mot de la même langue ne cadre exactement, et dont la perte, ou ce qui est de même importance, l'usage incertain entraîne nécessairement la perte du concept même ; et il s'agit ici d'un concept qui, par le fait qu'il occupe beaucoup la raison, ne saurait lui faire défaut sans un grand dommage pour tous les jugements transcendantaux. Le mot absolu est aujourd'hui le plus souvent employé pour indiquer simplement que quelque chose est considéré d'une *chose en soi*, et a par conséquent pour elle une valeur *intrinsèque*. Dans cette acception, l'expression *absolument possible* signifierait ce qui est possible en soi (*interne*), et c'est le moins dans le fait qu'on puisse dire d'un objet. D'un autre côté, on l'emploie aussi quelquefois pour désigner que quelque chose est valable à tous égards (d'une manière illimitée, comme par exemple le pouvoir absolu) et en ce sens l'expression *absolument possible* signifierait ce qui est possible à tous égards, *sous tous les rapports*, ce qui est *le plus* que l'on puisse dire de la possibilité d'une chose. Or ces sens se rencontrent parfois ensemble. Ainsi, par exemple, ce qui est impossible intrinsèquement l'est aussi sous tous les rapports, c'est-à-dire absolument impossible. Mais, dans la plupart des cas, ils sont infiniment éloignés l'un de l'autre, et je ne puis conclure en aucune façon de ce qu'une chose est possible en elle-même qu'elle l'est pour cela à tous les égards, par conséquent absolument. Je montrerai même dans la suite, au sujet de la nécessité absolue, qu'elle ne dépend en aucune manière, dans tous les cas, de la nécessité interne, et que par conséquent elle ne doit pas être regardée comme son

équivalent, Sans doute, si le contraire de quelque chose est impossible intrinsèquement, il l'est aussi sous tout rapport, et par là absolument impossible : mais la réciproque n'est pas vraie; de ce qu'une chose est absolument nécessaire je ne puis conclure que son contraire soit *intrinsèquement* impossible, c'est-à-dire de la nécessité *absolue* d'une chose je ne puis conclure à sa nécessité *intrinsèque*, car cette nécessité intrinsèque dans certains cas est une expression tout à fait vide à laquelle nous ne saurions attacher le moindre concept, tandis que la nécessité d'une chose à tous égards (pour tout le possible) implique des déterminations très particulières. Or, comme la perte d'un concept de grande application dans la philosophie spéculative ne peut laisser le penseur indifférent, j'espère qu'il ne verra pas non plus avec indifférence les précautions prises pour la détermination et la conservation de l'expression dont dépend ce concept.

Je me servirai donc du mot *absolu* dans ce sens étendu, en l'opposant à ce qui n'a qu'une valeur comparative ou n'a de valeur que sous un certain rapport, car cette dernière valeur est restreinte à des conditions, tandis que la première est sans restriction.

Or le concept rationnel transcendantal ne se rapporte jamais qu'à la totalité absolue dans la synthèse des conditions et jamais il ne s'arrête à ce qui est inconditionné absolument, c'est-à-dire sous tous les rapports. En effet, la raison pure abandonne tout à l'entendement qui s'applique immédiatement aux objet de l'intuition ou plutôt à la synthèse de ces objets dans l'imagination. Elle se réserve seulement l'absolue totalité dans l'usage des concepts de l'entendement, et cherche à étendre l'unité synthétique qui est pensée dans la catégorie jusqu'à l'inconditionné absolu. On peut donc désigner cette totalité sous le nom *d'unité rationnelle* des phénomènes, comme celle qu'exprime la catégorie est *appelée unité intellectuelle.* Ainsi la raison ne se rapporte qu'à l'usage de l'entendement, non pas, il est vrai, en tant qu'il contient le principe d'une expérience possible (car la totalité absolue des conditions n'est pas un concept utilisable dans l'expérience), mais pour lui prescrire de se diriger en vue d'une

certaine unité, dont l'entendement n'a aucun concept et qui tend à embrasser en un *tout absolu* tous les actes de l'entendement, par rapport à chaque objet. Aussi l'usage objectif des concepts purs de la raison est-il toujours *transcendant*, tandis que celui des concepts purs de l'entendement, d'après sa nature, doit toujours être *immanent*, puisqu'il se borne simplement à l'expérience possible.

J'entends par idée un concept rationnel nécessaire auquel ne peut correspondre aucun objet donné par les sens. Ainsi les concepts purs de la raison que nous examinons maintenant sont des *idées transcendantales*. Ce sont des concepts de la raison pure, car ils considèrent toute connaissance empirique comme déterminée par une totalité absolue des conditions. Ils ne sont pas imaginés arbitrairement, mais ils nous sont donnés par la nature même de la raison, et ils se rapportent d'une manière nécessaire à tout l'usage de l'entendement. Ils sont enfin transcendants et dépassent les limites de toute expérience, où il ne saurait se trouver un objet adéquat à l'idée transcendantale. Lorsqu'on nomme une idée, on dit *beaucoup* eu égard à l'objet (comme objet de l'entendement pur), mais on dit *très peu* eu égard au sujet (c'est-à-dire relativement à sa réalité sous une condition empirique), précisément parce que, comme concept d'un maximum, elle ne peut jamais être donnée *in concreto* d'une manière adéquate. Or comme c'est ici proprement tout le but que poursuit l'usage simplement spéculatif de l'entendement et que si l'on ne fait qu'approcher d'un concept qui dans la pratique ne peut cependant jamais être atteint, c'est tout comme si le concept était manqué tout à fait, on dit d'un concept de ce genre qu'*il n'est qu'une idée*. Ainsi on pourrait dire que la totalité absolue de tous les phénomènes n'est qu'une idée; car comme nous ne saurions jamais nous figurer rien de pareil, elle reste un problème sans solution. Au contraire comme dans l'usage pratique de l'entendement il ne s'agit que de l'exécution de certaines règles, l'idée de la raison pratique peut toujours être donnée réellement, *in concreto*, bien que partiellement, et même elle est la condition indispensable de tout

usage pratique de la raison. La réalisation de cette idée est toujours bornée et défectueuse, mais dans des limites qu'il est impossible de déterminer, et par conséquent elle est toujours soumise à l'influence du concept d'une absolue perfection. L'idée pratique est donc en tout cas hautement féconde, et elle est tout à fait nécessaire en ce qui concerne les actions réelles. En elle, la raison pure trouve la causalité nécessaire pour produire réellement ce que contient son concept; aussi ne peut-on dire avec le même dédain de la sagesse : *elle n'est qu'une idée;* mais précisément parce que elle est l'idée de l'unité nécessaire de toutes les fins possibles, elle doit servir de règle à toute pratique, comme condition originaire, ou tout au moins restrictive.

Quoi qu'on puisse dire des concepts transcendantaux de la raison : *ils ne sont que des idées,* nous ne devrons les tenir en aucune façon pour superflus et vains. En effet, si aucun objet ne peut être déterminé par eux, ils peuvent du moins servir à l'entendement, dans le fond et en secret, de canon qui lui permette d'étendre son usage et de le rendre uniforme; et par là il ne peut connaître d'objet en plus de ceux qu'il connaîtrait au moyen de ses propres concepts, mais il est mieux dirigé et conduit plus avant dans cette connaissance. Je n'ajoute point ici que peut-être ces idées servent à rendre possible un passage des concepts de la nature aux connaissances pratiques de l'entendement. Il faut remettre l'explication de tout cela à plus tard.

Mais pour ne pas nous écarter de notre but, laissons ici de côté les idées pratiques, et considérons par suite la raison uniquement dans son usage spéculatif, en restreignant encore celui-ci à ce qu'il a de transcendantal. Il nous faut suivre ici le chemin que nous avons pris plus haut dans la déduction des catégories, c'est-à-dire examiner la forme logique de la connaissance rationnelle, et voir si par hasard la raison n'est point par là source de concepts qui nous font regarder des objets en eux-mêmes comme synthétiquement déterminés *à priori* par rapport à telle ou à telle fonction de la raison.

La raison considérée comme la faculté de donner une

certaine forme logique à la connaissance est la faculté d'inférer, c'est-à-dire de juger médiatement (en subsumant la condition d'un jugement possible sous la condition d'un jugement donné). Le jugement donc est la règle générale (la majeure, *major*). La subsomption de la condition d'un autre jugement possible sous la condition de la règle est la mineure (*minor*). Enfin le jugement réel qui exprime l'assertion de la règle *dans le cas subsumé* est la conclusion (*conclusio*). En effet la règle exprime quelque chose de général sous une certaine condition. Or la condition de la règle se trouve dans un cas donné. Donc ce qui avait une valeur universelle sous cette condition doit être considéré comme ayant de la valeur également dans le cas donné (qui renferme cette condition). On voit aisément que la raison arrive à une connaissance par une série d'actes de l'entendement qui constitue une série de conditions. Si je n'arrive à cette proposition : tous les corps sont changeants, qu'en partant de cette connaissance plus éloignée (où le concept de corps ne se trouve pas encore, mais qui en contient la condition) : tout composé est *changeant*, et en allant de celle-ci à cette autre plus rapprochée qui est soumise à la condition de la première : les corps sont composés, pour passer enfin à une troisième qui unit la connaissance éloignée (le terme changeant) à la connaissance présente : donc les corps sont changeants, je passe par une série de conditions (prémisses) pour arriver à une connaissance (conclusion). Or toute série dont l'exposant (que ce soit d'un jugement catégorique ou hypothétique) est donné pouvant être poursuivie, ce même procédé rationnel conduit par suite à la *ratiocinatio polysyllogistica*, laquelle est une série de raisonnements qui peut être indéfiniment continuée, soit du côté des conditions (*per prosyllogismos*), soit du côté du conditionné (*per epysyllogismos*).

Mais on remarque bientôt que la chaîne ou la série des prosyllogismes, c'est-à-dire des connaissances pour suivies du côté des principes et des conditions d'une connaissance donnée, en d'autres termes *la série ascendante* des raisonnements, doit se comporter à l'égard de la faculté de raison tout autrement que la série *descendante*,

c'est-à-dire la progression que suit la raison du côté du conditionné par le moyen des épisyllogismes. En effet, puisque dans le premier cas la connaissance (*conclusio*) n'est donnée que comme conditionnée, on ne saurait arriver rationnellement à cette connaissance que si l'on suppose donnés tous les membres de la série du côté des conditions (c'est-à-dire la totalité de la série des prémisses), car ce n'est que dans cette supposition que le jugement en question est possible *à priori*. Au contraire, du côté du conditionné ou des conséquences, on ne conçoit qu'une série *future* et non une série déjà entièrement supposée ou donnée, on ne conçoit donc qu'une progression virtuelle. Si donc une connaissance est regardée comme conditionnée, la raison est forcée de considérer la série des conditions, suivant une ligne ascendante, comme achevée et donnée dans sa totalité. Mais si cette même connaissance est regardée en même temps comme la condition d'autres connaissances, qui constituent entre elles une série de conséquences suivant une ligne descendante, la raison peut toujours demeurer tout à fait indifférente sur la question de savoir jusqu'où s'étend cette progression *à parte posteriori*, et même si en général la totalité de cette série est possible ; elle n'a pas besoin en effet d'une telle série pour la conclusion présente, puisque cette conclusion est déjà suffisamment déterminée par ses principes *à parte priori*. Soit donc que, du côté des conditions, la série des prémisses ait un point de départ comme condition suprême, ou qu'elle n'en ait pas, et qu'elle soit ainsi *à parte priori* sans limite, elle doit toujours cependant contenir la totalité des conditions, à supposer même que nous ne puissions jamais parvenir à l'embrasser, et il faut que la série entière soit vraie sans condition, pour que le conditionné, qui en est regardé comme une conséquence, puisse être tenu pour vrai. C'est là ce qu'exige la raison, qui présente sa connaissance comme déterminée *à priori* et comme nécessaire, soit en elle-même, auquel cas il n'est pas besoin de principe, soit quand cette connaissance est dérivée, comme un membre d'une série de principes qui est en elle-même vraie sans conditions.

TROISIÈME SECTION

SYSTÈME DES IDÉES TRANCENDANTALES

Nous n'avons pas à nous occuper ici d'une dialectique logique qui fait abstraction de tout le contenu de la connaissance et ne fait que découvrir la fausse apparence dans la forme du jugement, mais d'une dialectique transcendantale qui doit contenir tout à fait *à priori* l'origine de certaines connaissances dérivées de la raison pure et de certains concepts dont l'objet ne peut certes pas être donné empiriquement, et qui par conséquent sont complètement en dehors du pouvoir de l'entendement pur. Nous avons, du rapport naturel qui doit exister entre l'usage transcendantal de notre connaissance, aussi bien dans les raisonnements que dans les jugements, et son usage logique, conclu qu'il ne doit y avoir que trois sortes de raisonnements dialectiques, lesquels ont rapport aux trois sortes de raisonnements par lesquels la raison peut aller de principes à des connaissances et qu'en tout sa fonction propre est de s'élever de la synthèse conditionnée à laquelle l'entendement reste toujours attaché à une inconditionnée qu'il ne peut jamais atteindre.

Or les genres de rapports que l'on rencontre en nos représentations sont 1°) le rapport au sujet, 2°) le rapport à l'objet, et ces objets peuvent être considérés comme des phénomènes ou comme des objets de la pensée en général. Si l'on joint cette subdivision à la première, on verra que le rapport des représentations dont nous pouvons nous faire un concept ou une idée dans son ensemble est triple : 1°) le rapport au sujet, 2°) le rapport à la diversité de l'objet dans le phénomène, 3°) le rapport à toutes choses en général.

Or tous les concepts purs en général ont à s'occuper de l'unité synthétique des représentations, mais les concepts de la raison pure (les idées transcendantales) s'occupent de l'unité synthétique inconditionnée de toutes

les conditions en général. Par suite, toutes les idées transcendantales se laissent ramener en trois classes, dont la *première* contient l'*unité* absolue (inconditionnée) du *sujet pensant ;* la *seconde,* l'*unité* absolue de la *série des conditions du phénomène ;* la troisième, l'*unité* absolue de la *condition de tous les objets de la pensée en général.*

Le sujet pensant est l'objet de la *psychologie ;* l'ensemble de tous les phénomènes, le monde, celui de *la cosmologie,* et ce qui contient la condition suprême de la possibilité de tout ce qui peut être pensé (l'être de tous les êtres), l'objet de la *théologie.* La raison pure nous fournit donc l'idée d'une psychologie transcendantale (*psychologia rationalis*), d'une cosmologie transcendantale (*cosmologia rationalis*), enfin d'une théologie transcendantale (*théologia transcendantalis*). La plus simple esquisse de l'une ou l'autre de ces sciences ne peut être tracée par l'entendement, quand bien même il s'aiderait de l'usage logique le plus élevé de la raison, c'est-à-dire de tous les raisonnements imaginables, de manière à s'avancer d'un objet auquel cet usage s'applique, d'un phénomène, à tous les autres, jusqu'aux membres les plus éloignés de la synthèse empirique : cette esquisse n'est qu'un produit pur et véritable ou bien un problème issu de la raison pure.

Quels sont les modes de concepts rationnels purs compris sous ces trois titres de l'ensemble des idées transcendantales ? C'est ce que le chapitre suivant exposera d'une manière complète. Ils suivent le fil des catégories. Car la raison pure ne se rapporte jamais directement aux objets, mais seulement aux concepts que l'entendement en donne. Ce n'est d'ailleurs qu'après une explication complète que l'on pourra comprendre clairement comment la raison, uniquement par l'usage synthétique de la même fonction dont elle se sert pour les raisonnements catégoriques, est conduite nécessairement au concept de l'unité absolue *du sujet pensant ;* comment le procédé logique qu'elle emploie dans les raisonnements hypothétiques la conduit de même à l'idée de l'inconditionné absolu dans *une série* de conditions données ; enfin comment la simple forme du raisonnement disjonctif appelle inévita-

blement le concept suprême de la raison, celui d'*un être de tous les êtres,* doctrine qui au premier regard paraît extrêmement paradoxale.

De ces idées transcendantales, il n'y a pas à proprement parler de *déduction objective* possible, comme celle que nous avons pu donner des catégories. Car en fait elles n'ont aucun rapport à quelque objet qui pût dans le donné leur être adéquat, précisément parce que ce ne sont que des idées. Mais nous pouvions entreprendre de les dériver subjectivement de la nature de notre raison, et c'est aussi ce que nous avons fait dans le présent chapitre.

On voit aisément que la raison pure n'a d'autre but que l'absolue totalité de la synthèse du *côté des conditions* (soit d'inhérence, soit de dépendance, soit de concurrence) et qu'elle n'a pas à s'inquiéter de l'intégrité absolue *du côté du conditionné.* Elle n'a besoin en effet que de la première pour supposer la série entière des conditions, et la donner ainsi *à priori* à l'entendement. Dès qu'il y a une condition donnée intégralement (et inconditionnellement), il n'est plus besoin d'un concept rationnel pour faire progresser la série, car l'entendement descend alors de lui-même de la condition au conditionné. De la sorte, les idées transcendantales ne servent qu'à *s'élever* dans la série des conditions à l'inconditionné, c'est-à-dire aux principes. Pour ce qui est de *descendre* vers le conditionné, il y a bien un usage logique très étendu que fait notre raison des lois de l'entendement, mais il n'y a point là un usage transcendantal, et si nous nous faisons une idée de la totalité absolue d'une synthèse de ce genre (du *progressus*), par exemple de la série tout entière de tous les changements futurs du monde, ce n'est là qu'un être de raison (*ens rationis*) qui n'est qu'arbitrairement conçu, et qui n'est pas supposé nécessairement par la raison. En effet, pour concevoir la possibilité du conditionné, il faut bien supposer la totalité de ses conditions, mais non celle de ses conséquences. Un tel concept n'est donc pas une idée transcendantale, seule chose dont nous ayons ici à nous occuper.

Enfin on remarquera aussi qu'entre les idées transcen-

dantales elles-mêmes éclate une certaine harmonie et une certaine unité, et que la raison pure, par le moyen de ces idées, réduit toutes ses connaissances à un système. C'est une démarche si naturelle d'aller de la connaissance de soi-même (de l'âme) à celle du monde, et de s'élever au moyen de celle-ci à celle de l'être suprême, qu'elle semble analogue au progrès logique qui porte la raison des prémisses à la conclusion [1]. Y a-t-il ici une véritable parenté, comme celle qui existe entre le procédé logique et le procédé transcendantal? c'est encore là une de ces questions dont on doit attendre la solution jusqu'à la suite de ces recherches. Nous avons pour le moment et tout d'abord atteint notre but : en tirant les concepts transcendantaux de la raison, que les philosophes mêlent habituellement à d'autres sans les séparer suivant leur nature des concepts de l'entendement, de cette situation équivoque, en donnant leur origine et en même temps leur nombre bien déterminé, au-dessus duquel il ne peut plus en être d'autres, en parvenant à les présenter dans leurs enchaînements systématiques, nous avons jalonné et circonscrit un champ particulier pour la raison pure.

1. La métaphysique n'a pour objet propre de ses recherches que trois idées : *Dieu*, la *liberté* et *l'immortalité*, en sorte que le second concept, lié au premier, doit conduire au troisième comme à une conclusion nécessaire. Tout ce d'ailleurs dont cette science s'occupe n'est pour elle qu'un moyen d'arriver à ces idées et à leur réalité. Elle n'en a pas besoin pour étayer la connaissance de la nature, mais pour s'élever au-dessus de la nature. Si l'on pénétrait dans ces objets, la *théologie*, la *morale* et par l'union des premières *la religion*, c'est-à-dire les fins les plus élevées de notre existence, ne dépendraient que de la raison spéculative et de rien autre chose. Dans une représentation systématique de ces idées, l'ordre cité serait, comme ordre *synthétique*, le plus convenable, mais dans le travail qui doit nécessairement précéder celui-ci, l'ordre *analytique*, qui est l'inverse du premier, est plus conforme à notre but, qui est de nous élever de ce que l'expérience nous fournit immédiatement, c'est-à-dire de la *psychologie*, à la *cosmologie* et de là jusqu'à la connaissance de *Dieu*, et par là d'exécuter notre vaste plan [a].

a. Cette note est une addition de la deuxième édition. — J. B.

LIVRE DEUXIÈME

DES RAISONNEMENTS DIALECTIQUES DE LA RAISON

On peut dire que l'objet d'une idée purement transcendantale est quelque chose dont on n'a nul concept, quoique la raison produise nécessairement cette idée suivant ses lois originaires. C'est qu'en effet, d'un objet adéquat aux exigences de la raison, il n'y a point de concept intellectuel possible, c'est-à-dire de concept qui puisse être montré et devenir l'objet d'une intuition dans une expérience possible. On s'exprimerait mieux cependant, et l'on serait moins exposé à être mal compris en disant que, de l'objet qui correspond à une idée, nous ne pouvons avoir aucune connaissance, mais que cependant nous pouvons en avoir un concept problématique.

Or, la réalité transcendantale (subjective) des concepts purs de la raison a du moins ce fondement que nous sommes conduits à de telles idées par un raisonnement nécessaire. Il y a donc des raisonnements qui ne contiennent pas de prémisses empiriques et au moyen desquels, de quelque chose que nous connaissons, nous concluons à quelque chose dont nous n'avons aucun concept, et à laquelle nous attribuons pourtant de la réalité objective, par l'effet d'une inévitable apparence. Ces sortes de raisonnements, à considérer leur résultat, méritent plutôt le nom de sophismes que celui de raisonnements; toutefois, à cause de leur origine, ils peuvent bien porter ce dernier nom, car ils ne sont pas nés d'une manière factice ou accidentelle, mais ils résultent de la nature de la

raison. Ce sont des sophismes, non de l'homme, mais de la raison pure elle-même, et le plus sage de tous les hommes ne saurait s'en affranchir; peut-être, à la vérité, après bien des efforts, parviendra-t-il à se préserver de l'erreur, mais non à se délivrer de l'apparence qui le poursuit et se joue de lui sans cesse.

Il n'y a que trois espèces de raisonnements dialectiques, autant qu'il y a d'idées auxquelles aboutissent leurs conclusions. Dans les raisonnements de la *première* classe, je conclus du concept transcendantal du sujet, qui ne renferme point de diversité, à l'absolue unité de ce sujet lui-même, mais sans en avoir de cette manière aucune espèce de concept. Cette conclusion dialectique, je l'appellerai *paralogisme* transcendantal. La *seconde* classe de conclusions sophistiques repose sur le concept transcendantal de la totalité absolue des conditions d'un phénomène donné en général : de ce que, d'un côté, j'ai toujours un concept contradictoire de l'unité synthétique absolue de la série, je conclus à la vérité de l'unité opposée, dont je n'ai pourtant non plus aucun concept. J'appellerai *antinomie* de la raison pure l'état de la raison dans ces conclusions dialectiques. Enfin, dans la *troisième* espèce de raisonnements sophistiques, je conclus de la totalité des conditions nécessaires pour concevoir des objets en général, en tant qu'ils peuvent m'être donnés, à l'unité synthétique absolue de toutes les conditions de la possibilité des choses en général, c'est-à-dire de choses que je ne connais pas au moyen de leur simple concept transcendantal, à un être de tous les êtres, que je connais moins encore par un concept transcendant, et de l'absolue nécessité duquel je ne puis me former aucun concept. Je donnerai à ce raisonnement dialectique le nom d'*idéal* de la raison pure.

CHAPITRE I

Des paralogismes de la raison pure.

Le paralogisme logique consiste dans un raisonnement faux quant à la forme, quel qu'en soit d'ailleurs le contenu. Dans un paralogisme transcendantal c'est un principe fondamental qui nous fait conclure faussement quant à la forme. Ainsi cette espèce de raisonnement a son fondement dans la nature de la raison humaine, et elle entraîne une illusion inévitable, mais non inexplicable.

Nous arrivons maintenant à un concept qui n'a pas été compris plus haut dans la liste générale des concepts transcendantaux, mais qu'il faut y rattacher, sans qu'il y ait lieu cependant de modifier en rien cette liste et de la déclarer incomplète. Je veux parler du concept, ou, si l'on aime mieux, du jugement : je pense. Il est aisé de voir qu'il est le véhicule de tous les concepts en général, et par conséquent aussi des concepts transcendantaux, qu'ainsi il y est toujours compris et est lui-même transcendantal, mais qu'il ne peut avoir de titre particulier, parce qu'il ne sert qu'à présenter toute pensée comme appartenant à la conscience. *Moi,* en tant que pensant, je suis un objet du sens intime et m'appelle *âme*. Ce qui est un objet des sens extérieurs s'appelle *corps*. Le mot *moi,* en tant qu'il désigne un être pensant, indique donc déjà l'objet de la psychologie : celle-ci peut être appelée science rationnelle de l'âme lorsque je ne veux savoir de l'âme rien de plus que ce qui, indépendamment de toute expérience (laquelle me détermine plus particulièrement

et *in concreto*) peut être conclu de ce concept *moi*, en tant qu'il se présente dans toute pensée.

Or, la psychologie *rationnelle* est bien réellement une entreprise de ce genre; car, si le moindre élément empirique de ma pensée, si quelque perception particulière de mon état intérieur se mêlaient aux connaissances fondamentales de cette science, elle ne serait plus une psychologie rationnelle, mais empirique. Nous avons donc déjà devant nous une prétendue science, construite sur cette seule proposition : *je pense*, et dont nous pouvons parfaitement rechercher ici la solidité ou l'inanité, conformément à la nature d'une philosophie transcendantale. Il ne faut pas s'arrêter à ce que dans cette proposition, qui exprime la perception de soi-même, j'ai une expérience interne, et en conclure que la psychologie rationnelle, qui est construite sur ce fondement, n'est jamais pure, mais qu'elle est fondée en partie sur un principe empirique. Car cette perception interne n'est que la simple représentation : *je pense*, qui rend possible tous les concepts transcendantaux mêmes, où l'on dit : je pense la substance, la cause, etc. En effet, l'expérience interne en général et sa possibilité, ou la perception en général et son rapport à une autre perception, ne peuvent être regardés comme des connaissances empiriques, si quelque distinction particulière ou quelque détermination n'est pas donnée empiriquement; on ne doit y voir qu'une connaissance de l'empirique en général, et cela rentre dans la recherche de la possibilité de toute expérience, recherche qui est assurément transcendantale. Mais le moindre objet de la perception (le plaisir ou le déplaisir, par exemple) qui s'ajouterait à la représentation générale de la conscience de soi-même changerait aussitôt la psychologie rationnelle en psychologie empirique.

Je pense, voilà donc l'unique texte de la psychologie rationnelle, celui d'où elle doit tirer toute sa science. On voit aisément que, si cette pensée doit se rapporter à un objet (à moi-même), elle n'en peut contenir que des prédicats transcendantaux, puisque le moindre prédicat empirique altérerait la pureté rationnelle de la science et son indépendance par rapport à toute expérience.

Nous n'avons qu'à suivre ici le fil des catégories. Seulement, comme dans ce cas, une chose : le moi, en tant qu'être pensant, nous est d'abord donnée, sans changer l'ordre des catégories entre elles, tel qu'il a été présenté plus haut, nous commencerons ici par la catégorie de la substance, qui représente une chose en elle-même, et nous suivrons à rebours la série des catégories. La topique de la psychologie rationnelle, d'où doit dériver tout ce qu'elle peut contenir, est donc la suivante :

1° L'âme est une *substance*,

2° *Simple*, quant à sa qualité,

3° Numériquement identique, c'est-à-dire *unité* (non pluralité), quant aux différents temps où elle existe,

4° En rapport avec des objets *possibles* dans l'espace[1].

C'est de ces éléments que résultent tous les concepts de la psychologie pure ; il suffit de les réunir, sans avoir aucun autre principe à reconnaître. Cette substance, considérée uniquement comme objet du sens interne, donne le concept de *l'immatérialité ;* comme substance simple, celui de *l'incorruptibilité ;* son identité, comme substance intellectuelle, donne la *personnalité ;* et les trois choses ensemble constituent la *spiritualité*. Son rapport aux objets dans l'espace donne le *commerce* avec les corps. Elle représente donc la substance pensante comme le principe de la vie dans la matière, c'est-à-dire comme une âme (*anima*), et comme le principe de *l'animalité*.

1. Le lecteur qui ne découvrirait pas assez aisément le sens psychologique de ces expressions dans leur abstraction fondamentale, et demanderait pourquoi le dernier attribut de l'âme appartient à la catégorie de *l'existence*, les trouvera suffisamment expliquées et justifiées dans la suite. Au reste, si dans cette section, comme dans tout le cours de cet ouvrage, j'ai eu recours aux expressions latines, de préférence aux expressions allemandes correspondantes, contrairement au bon goût et au style élégant, je puis invoquer à cela une excuse : j'ai mieux aimé en effet sacrifier quelque chose de l'élégance du langage que d'embarrasser le travail des écoles de la plus petite obscurité.

L'âme renfermée dans les limites de la spiritualité représente l'immortalité.

De là quatre paralogismes d'une psychologie transcendantale, que l'on prend faussement pour une science de la raison pure traitant de la nature de notre être pensant. Comme fondement, nous ne pouvons rien lui donner d'autre que cette simple représentation, vide par elle-même de tout contenu, *moi*, dont on ne peut même pas dire qu'elle soit un concept, mais qui est une simple conscience accompagnant tous les concepts. Par ce « moi », par cet « il », ou par cette « chose qui pense », on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = X. Et ce sujet ne peut être connu que par les pensées, qui sont ses prédicats : isolément, nous ne pouvons en avoir le moindre concept. Nous tournons donc ici dans un cercle perpétuel, puisque nous sommes obligés de nous servir d'abord de cette représentation du moi pour porter un jugement quelconque touchant le moi : inconvénient qui en est inséparable, car la conscience n'est pas une représentation qui distingue un objet particulier, mais une forme de la représentation en général, en tant qu'elle mérite le nom de connaissance. C'est d'elle seule en effet que je puis dire que par elle je pense quelque chose.

Il doit d'abord sembler étrange que ce qui conditionne ma pensée en général, et qui n'est par conséquent qu'une qualité de mon sujet, s'applique en même temps à tout ce qui pense, et que nous puissions prétendre fonder sur une proposition qui paraît empirique un jugement apodictique et universel, tel que celui-ci : tout ce qui pense est constitué comme la conscience déclare que je le suis moi-même. La raison en est que nous attribuons nécessairement *à priori* aux choses toutes les propriétés constituant les conditions qui seules nous permettent de les concevoir. Or, je ne puis avoir la moindre représentation d'un sujet pensant par aucune existence extérieure, mais seulement par la conscience de moi-même. Je ne fais donc rien autre chose que de transporter ma propre conscience à d'autres objets, qui ne peuvent être représentés comme êtres pensants qu'à cette condition. Mais cette

proposition : je pense, n'est prise ici que dans un sens problématique. On ne se demande pas si elle peut impliquer la perception d'une existence (comme le *cogito, ergo sum* de Descartes). On l'envisage au point de vue de sa seule possibilité, afin de voir quelles propriétés peuvent découler d'une proposition si simple relativement à son sujet (que celui-ci puisse exister ou non).

Si nous donnions pour fondement à notre connaissance rationnelle pure de l'être pensant en général quelque chose de plus que le *cogito*, si nous appelions à l'aide les observations que nous pouvons faire sur le jeu de nos pensées et les lois naturelles du moi pensant que l'on en peut tirer, il en résulterait une psychologie empirique, une espèce de *physiologie* du sens intime, qui pourrait peut-être servir à en expliquer les phénomènes, mais non à découvrir des qualités qui ne feraient pas partie de l'expérience possible (comme celle de la simplicité), ni à nous donner quelque connaissance *apodictique* relative à la nature de l'être pensant en général. Ce ne serait pas une psychologie rationnelle.

Or, comme la proposition *je pense* (prise problématiquement) contient la forme de tout jugement de l'entendement en général et qu'elle accompagne toutes les catégories comme leur véhicule, il est clair que les conclusions qu'on en tire ne peuvent renfermer qu'un usage simplement transcendantal de l'entendement, excluant tout mélange de l'expérience, et du succès duquel, d'après ce que nous avons montré plus haut, nous ne saurions nous faire une idée avantageuse. Nous le suivrons donc d'un œil critique à travers tous les prédicaments de la psychologie pure [a], mais en évitant, pour plus de brièveté, de rompre le lien de l'argumentation.

Voici d'abord une remarque générale qui peut servir à appeler plus particulièrement l'attention sur l'espèce de raisonnement dont il s'agit ici. Je ne connais pas un

a. A partir d'ici jusqu'à la fin du chapitre, la première édition présentait un examen des paralogismes de la psychologie rationnelle que Kant a entièrement modifié dans la seconde, et que j'ai dû rejeter à la fin de ce volume, à cause de son étendue.

J. B.

objet par cela seul que je pense; mais c'est seulement en déterminant une intuition donnée relativement à l'unité de la conscience, détermination qui constitue toute pensée, que je puis connaître un objet. Je ne me connais donc pas moi-même par cela seul que j'ai conscience de moi comme être pensant : il me faut avoir conscience de l'intuition de moi-même, comme déterminée relativement à la fonction de la pensée. Tous les modes de la conscience de soi dans la pensée ne sont donc pas en eux-mêmes des concepts intellectuels d'objets (des catégories), mais de simples fonctions logiques, qui ne font connaître à la pensée aucun objet, et par conséquent ne me font pas non plus connaître moi-même comme objet. Ce qui constitue l'objet, ce n'est pas la conscience du moi *déterminant*, mais celle seulement du moi *déterminable*, c'est-à-dire de mon intuition intérieure (en tant que le divers qu'elle contient peut être lié conformément à la condition générale de l'unité de l'aperception dans la pensée).

1° Or, dans tous les jugements, je suis toujours le sujet *déterminant* du rapport qui constitue le jugement. Que le moi qui pense ait toujours dans la pensée la valeur d'un sujet, de quelque chose qui n'est pas seulement attaché à la pensée à titre de prédicat, c'est là une proposition apodictique et même *identique ;* mais elle ne signifie pas que je suis, comme objet, un être *subsistant* par moi-même ou une *substance.* Cette dernière proposition a une bien autre portée. Aussi exige-t-elle des données qui ne peuvent être trouvées dans la pensée, plus peut-être que je ne trouverai partout ailleurs dans l'être pensant en tant que je l'envisage simplement comme tel.

2° Que le moi de l'aperception, et par conséquent le moi dans toute pensée, soit quelque chose de *singulier,* qui ne puisse se résoudre en une pluralité de sujets, et que par conséquent il désigne un sujet logiquement timple, c'est ce qui est déjà impliqué dans le concept de la pensée. C'est par conséquent une proposition analytique. Mais cela ne signifie pas que le moi pensant sois une *substance* simple, ce qui serait une proposition synthétique. Le concept de la substance se rapporte toujours

à des intuitions ; or en moi les intuitions ne peuvent être que sensibles, et par conséquent elles sont entièrement hors du champ de l'entendement et hors de sa pensée, dont pourtant il s'agit exclusivement quand on dit que le moi dans la pensée est simple. Aussi bien serait-il étrange que ce qui exige ailleurs tant de précautions, pour discerner, dans ce que présente l'intuition, ce qui est proprement substance, et à plus forte raison pour reconnaître si cette substance peut être simple (comme quand il s'agit des parties de la matière), il serait surprenant, dis-je, que cela me fût donné directement ici, dans la plus pauvre de toutes les représentations, comme par une sorte de révélation.

3° La proposition qui exprime l'identité de mon moi dans toute diversité dont j'ai conscience est également contenue dans les concepts mêmes, et est par conséquent analytique. Mais cette identité du sujet, dont je puis avoir conscience dans toutes ses représentations, ne relève pas de l'intuition dans laquelle le sujet est donné comme objet. Elle ne peut donc signifier l'identité de la personne, c'est-à-dire la conscience de l'identité de notre propre substance, comme être pensant, dans tout changement d'état. Pour prouver celle-ci, il ne suffit plus d'analyser la proposition . je pense ; mais il faudrait divers jugements synthétiques fondés sur l'intuition donnée.

4° Dire que je distingue ma propre existence, comme celle d'un être pensant, des autres choses qui sont hors de moi (et dont mon corps aussi fait partie), c'est encore là une proposition analytique, car les *autres* choses sont celles que je conçois comme *distinctes* de moi. Mais cette conscience de moi-même est-elle possible sans les choses hors de moi par lesquelles des représentations me sont données, et par conséquent puis-je exister simplement comme être pensant (sans être homme)? C'est ce que je ne sais point du tout par là.

L'analyse de la conscience de moi-même dans la pensée en général ne me fait donc pas faire le moindre pas dans la connaissance de moi-même comme objet. C'est à tort que l'on prend le développement logique de la pensée en général pour une détermination métaphysique de l'objet.

Ce serait une grosse pierre d'achoppement pour toute notre critique, et même la seule qu'elle eût à redouter, si l'on pouvait prouver *à priori* que tous les êtres pensants sont en soi des substances simples, qu'à ce titre par conséquent (ce qui est une suite du même argument) ils emportent inséparablement la personnalité et qu'ils ont conscience de leur existence séparée de toute matière. Car alors nous aurions fait un pas en dehors du monde sensible, nous serions entrés dans le champ des *noumènes*, et personne ne nous contesterait plus le droit de nous y étendre de plus en plus, d'y bâtir et d'en prendre possession, chacun dans la mesure où sa bonne étoile le favorise. En effet, dire que tout être pensant est comme tel une substance simple, c'est là une proposition synthétique *à priori*, puisque, d'une part, elle sort du concept qui lui sert de principe et ajoute à la pensée en général le *mode d'existence*, et que, d'autre part, elle joint à ce concept un prédicat (celui de la simplicité) qui ne peut être donné dans aucune expérience. Les propositions synthétiques *à priori* ne seraient donc pas seulement praticables et admissibles par rapport à des objets d'expérience possible et comme principes de la possibilité de cette expérience, elles pourraient aussi s'appliquer à des choses en général, considérées en elles-mêmes. Conséquence qui mettrait fin à toute notre critique et nous forcerait à retourner à l'ancienne méthode. Mais le danger n'est pas si grand, à regarder la chose de plus près.

Dans les procédés de la psychologie rationnelle, il y a un paralogisme qui domine, et qui est représenté par le syllogisme suivant :

Ce qui ne peut être conçu que comme sujet n'existe aussi que comme sujet et est par conséquent substance;

Or un être pensant, considéré simplement comme tel, ne peut être conçu que comme sujet;

Donc il n'existe aussi que comme sujet, c'est-à-dire comme substance.

Dans la majeure, il est question d'un être qui peut être conçu sous tous les rapports en général, et aussi par conséquent tel qu'il peut être donné dans l'intuition. Mais dans la mineure il n'est plus question du même être

qu'autant qu'il se considère lui-même comme sujet uniquement par rapport à la pensée et à l'unité de la conscience, mais non pas en même temps par rapport à l'intuition, qui donnerait cette unité comme objet à la conscience. La conclusion est donc tirée *per sophisma figurae dictionis*, c'est-à-dire par un raisonnement captieux[1].

Ainsi ce fameux argument se résout rigoureusement en un paralogisme. C'est ce que l'on comprendra clairement si l'on veut bien se reporter à la remarque générale sur la représentation systématique des principes et à la section des noumènes, où il a été prouvé que le concept d'une chose qui peut exister en soi comme sujet, et non pas seulement comme prédicat, n'emporte avec lui aucune réalité objective ; c'est-à-dire qu'il est impossible de savoir si quelque objet y correspond, puisqu'on n'aperçoit pas la possibilité d'un tel mode d'existence, et que par conséquent nous n'en avons absolument aucune connaissance. Pour que ce concept, sous le nom de substance, désigne un objet qui puisse être donné, pour qu'il devienne une connaissance, il faut donc qu'il ait pour fondement une intuition constante, condition indispensable de la réalité objective de tout concept et condition par laquelle seule un objet est donné. Or, dans l'intuition intérieure, nous n'avons rien de constant, puisque le moi n'est que la conscience de ma pensée. Si donc nous nous en tenons à

1. La pensée est prise dans les deux prémisses en des sens tout différents. Dans la majeure, elle s'applique à un objet en général (tel, par conséquent, qu'il peut être donné dans l'intuition); dans la mineure au contraire, on ne l'envisage que dans son rapport à la conscience de soi, et par conséquent il n'y a plus ici d'objet conçu ; mais c'est seulement le rapport à soi comme sujet qu'on se représente (comme la forme de la pensée). Dans la première, il s'agit des *choses*, qui ne peuvent être conçues autrement que comme sujets ; dans la seconde, au contraire, il ne s'agit plus des *choses*, mais (puisque l'on fait abstraction de tout objet) de la *pensée*, dans laquelle le moi sert toujours de sujet à la conscience. On ne saurait donc en déduire cette conclusion : je ne puis exister autrement que comme sujet, mais celle-ci seulement : je ne puis, dans la pensée de mon existence, me servir de moi que comme d'un sujet du jugement, proposition identique qui ne révèle absolument rien sur le mode de mon existence.

la pensée, il nous manque la condition nécessaire pour appliquer au moi comme être pensant le concept de la substance, c'est-à-dire d'un sujet existant en soi, et la simplicité de la substance, qui y est liée, s'évanouit avec la réalité objective de ce concept, pour se transformer en une unité purement logique et qualitative de la conscience de soi dans la pensée en général, que le sujet soit ou non composé.

Réfutation de l'argument de Mendelssohn en faveur de la permanence de l'âme.

Ce philosophe pénétrant découvrit aisément l'insuffisance de l'argument par lequel on prétend ordinairement prouver que l'âme (une fois admis qu'elle est un être simple) ne peut pas cesser d'être par *décomposition*. Il vit bien que cet argument ne démontre pas nécessairement la permanence de l'âme, puisqu'on pourrait encore admettre qu'elle cessât d'exister par *extinction*. Il chercha donc, dans son *Phédon*, à écarter de l'âme cette manière de finir, qui serait un véritable anéantissement. Pour cela, il se flatta de prouver qu'un être simple ne peut pas cesser d'exister : comme un tel être ne peut pas être diminué, disait-il, ni par conséquent perdre peu à peu quelque chose de son existence, de manière à se trouver ainsi réduit à rien (puisqu'il n'a pas de parties, ni par conséquent de pluralité), il ne devrait y avoir aucun temps entre le moment où il est et celui où il ne serait plus, ce qui est impossible. — Mais il ne songea point que, même en accordant à l'âme cette simplicité de nature qui fait qu'elle n'a pas de parties placées les unes en dehors des autres, ni par conséquent de grandeur extensive, on ne saurait cependant lui refuser, non plus qu'à n'importe quel être, une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré de réalité relativement à toutes ses facultés et même en général à tout ce qui constitue l'existence ; que ce degré peut décroître de plus en plus indéfiniment, et qu'ainsi la prétendue substance (la chose dont

la permanence n'est d'ailleurs pas assurée) peut se réduire à rien, sinon par décomposition, du moins par une graduelle diminution (*remissio*) des ses forces, (par consomption, s'il m'est permis de me servir de cette expression). En effet, la conscience même a toujours un degré qui peut toujours diminuer[1] : il en est de même par conséquent de la faculté d'avoir conscience de soi, comme en général de toutes les autres. — La permanence de l'âme, considérée simplement comme objet du sens intime, reste donc indémontrée, et même elle est indémontrable, bien que dans la vie, où l'être pensant (comme homme) est en même temps pour soi un objet des sens externes, elle soit claire en elle-même. Mais cela ne suffit pas à la psychologie rationnelle, qui entreprend de prouver par simples concepts l'absolue permanence de l'âme au delà de cette vie[2].

1. Ce qui constitue la clarté ce n'est pas, comme le disent les logiciens, le fait d'avoir conscience d'une représentation ; car un certain degré de conscience, mais trop faible pour donner lieu au souvenir, doit se rencontrer même dans beaucoup de représentations obscures, puisque, s'il n'y avait point du tout de conscience, nous ne ferions aucune différence dans la liaison des représentations obscures, ce que pourtant nous pouvons faire pour les caractères de maints concepts (comme ceux de droit et d'équité, ou ceux que le musicien associe lorsqu'il groupe ensemble plusieurs notes dans une fantaisie). Mais une représentation est claire lorsque la conscience que nous en avons suffit pour que nous ayons aussi *conscience de la différence* qui la distingue des autres. Que si elle suffit à nous les faire distinguer sans nous donner la conscience de cette distinction, la représentation doit encore être appelée obscure. Il y a donc un nombre infini de degrés dans la conscience jusqu'à son extinction.

2. Ceux qui, pour mettre en avant une nouvelle possibilité, s'imaginent avoir assez fait en nous défiant de montrer une contradiction dans leurs hypothèses (comme font tous ceux qui croient apercevoir la possibilité de la pensée même après cette vie, bien qu'ils n'en trouvent d'exemples que dans les intuitions empiriques de la vie actuelle), ceux-là peuvent être mis dans un grand embarras par d'autres possibilités qui ne sont pas le moins du monde plus hardies. Telle est celle de la division d'une *substance simple* en plusieurs substances, et réciproquement de la réunion (coalition) de plusieurs substances en une simple. En effet, si la divisibilité suppose un composé, elle ne suppose pourtant pas nécessairement un composé de substances, mais seulement un composé de degrés (de divers pouvoirs) de l'âme. Or, de même

Si donc nous prenons nos propositions précédentes comme formant un enchaînement *synthétique*, ainsi qu'il convient de les prendre en tant qu'elles sont valables pour tous les êtres pensants dans le système de la psychologie rationnelle, et si, partant de la catégorie de relation avec cette proposition : tous les êtres pensants sont comme tels des substances, nous parcourons à rebours la séries des catégories jusqu'à ce que le cercle en soit

que l'on peut concevoir toutes les forces et toutes les facultés de l'âme, même celle de la conscience, diminuées de moitié, mais de telle sorte qu'il reste toujours quelque substance, on peut aussi se représenter sans contradiction cette moitié éteinte comme conservée, non pas dans l'âme, mais en dehors d'elle; et, comme ici tout ce qui est réel en elle et par conséquent a un degré, en un mot comme toute son existence a été diminuée de moitié, sans que rien ne manque, il en résulterait alors une substance particulière en dehors d'elle. En effet, la pluralité qui a été divisée existait déjà auparavant, non comme pluralité de substances, mais comme pluralité dans la realité qui forme le quantum de l'existence de chacune, et l'unité de la substance n'était qu'une manière d'exister, qui n'a pu être changée en une pluralité de substance que par cette division. De même plusieurs substances simples pourraient à leur tour se réunir en une seule, où rien ne périrait, si ce n'est la pluralité de subsistance, puisque cette unique substance renfermerait le degré de réalité de toutes les précédentes ensemble. Peut-être les substances simples, qui nous donnent le phénomène d'une matière non pas sans doute par l'effet d'une influence mécanique ou chimique, mais par une influence inconnue de nous, et dont le degré seul constituerait le phénomène), produisent-elles les âmes des enfants au moyen d'une semblable division *dynamique* des âmes des parents, considérées comme *grandeurs intensives*, qui répareraient leurs pertes en s'unissant à une nouvelle matière de la même espèce. Je suis bien éloigné d'attacher la moindre importance ou valeur à ces rêveries; aussi bien les principes établis plus haut dans l'analytique nous ont-ils suffisamment enjoint de ne faire des catégories (par exemple de celle de la substance) qu'un usage empirique. Mais si, sans qu'aucune intuition permanente lui donne un objet, et uniquement parce que l'unité de l'aperception dans la pensée ne lui permet aucune explication par le composé, le rationaliste est assez hardi pour faire de la simple faculté de penser un être subsistant par lui-même, quand il ferait bien mieux d'avancer qu'il ne saurait expliquer la possibilité d'une nature pensante, pourquoi le *matérialiste*, bien qu'il ne puisse pas davantage invoquer l'expérience en faveur de ses hypothèses, ne se croirait-il pas autorisé à une égale hardiesse et ne ferait-il pas de son principe un usage contraire, tout en conservant l'unité formelle du premier?

fermé, nous arrivons enfin à l'existence de ces êtres. Dans ce système, non seulement ils ont conscience de cette existence, indépendamment des choses extérieures, mais ils peuvent encore la déterminer par eux-mêmes, (relativement à la permanence, qui fait nécessairement partie des caractères de la substance). Mais de là suit que la conséquence inévitable de ce système, c'est *l'idéalisme,* du moins l'idéalisme problématique : si l'existence des choses extérieures n'est pas nécessaire à la détermination de notre propre existence dans le temps, c'est tout à fait gratuitement qu'on l'admettra et l'on n'en pourra jamais donner une preuve.

Si au contraire nous suivons la méthode analytique, si nous prenons pour fondement le « je pense » comme une proposition donnée renfermant déjà en elle une existence, ce qui revient à prendre pour fondement la modalité, si nous décomposons cette proposition pour en savoir le contenu, et savoir si et comment ce moi détermine par là son existence dans l'espace ou dans le temps, alors les propositions de la psychologie rationnelle ne partiront pas du concept d'un être pensant en général, mais d'une réalité, et c'est de la manière dont on le conçoit, après en avoir abstrait tout ce qui est empirique, que l'on déduira ce qui convient à un être pensant en général. C'est ce que montre la table suivante :

1°
Je pense

2°
comme sujet,

3°
comme sujet simple,

4°
comme sujet identique
dans chaque état de ma pensée.

Or, comme la seconde proposition ne détermine pas si je ne puis exister et être conçu que comme sujet, et non comme prédicat d'un autre sujet, le concept d'un sujet est pris ici dans un sens purement logique, et il reste à savoir s'il faut ou non entendre par là une substance. Mais dans la troisième proposition, l'unité absolue de l'aperception, le

moi simple est déjà, pour la représentation à laquelle se rapporte toute liaison ou toute séparation qui constitue la pensée, quelque chose d'important de soi, quoique je n'aie encore rien décidé sur la nature ou la subsistance du sujet. L'aperception est quelque chose de réel, et sa simplicité est déjà impliquée dans sa possibilité. Or il n'y a dans l'espace rien de réel qui soit simple; car les points (qui sont la seule chose simple qu'il y ait dans l'espace) ne sont que des limites et non quelque chose qui serve, comme partie, à constituer l'espace. De là suit donc l'impossibilité d'expliquer la nature du moi (comme sujet simplement pensant) par les principes du matérialisme. Mais comme, dans la première proposition, mon existence est considérée comme donnée, puisqu'elle ne signifie pas : tout être pensant existe (ce qui exprimerait une nécessité absolue de ces êtres, et par conséquent en dirait beaucoup trop), mais seulement : *j'existe* pensant, cette proposition est empirique et ne peut déterminer mon existence qu'au point de vue de mes représentations dans le temps. D'un autre côté, comme j'ai besoin ici de quelque chose de permanent, et que rien de permanent, et que rien de semblable, en tant que je me pense, ne m'est donné dans l'intuition interne, il est impossible de déterminer par cette simple conscience que j'ai de moi-même la manière dont j'existe, si c'est à titre de substance ou d'accident. Si donc le *matérialisme* est insuffisant à expliquer mon existence, le *spiritualisme* ne l'est pas moins; et la conséquence qui sort de là c'est que nous ne pouvons rien connaître, de quelque manière que ce soit, de la nature de notre âme, en ce qui concerne la possibilité de son existence séparée en général.

Et comment d'ailleurs serait-il possible de sortir de l'expérience (de notre existence actuelle) à l'aide de l'unité de la conscience, que nous ne connaissons que parce qu'elle est pour nous la condition indispensable de la possibilité de l'expérience, d'étendre ainsi notre connaissance à la nature de tous les êtres pensants en général au moyen de cette proposition empirique, mais indéterminée par rapport à toute espèce d'intuition : je pense?

La psychologie rationnelle n'existe donc pas comme *doctrine* ajoutant quelque chose à la connaissance de nous-mêmes. Elle existe seulement comme *discipline* fixant dans ce champ les bornes infranchissables à la raison spéculative ; elle l'empêche, d'une part, de se jeter dans le sein d'un matérialisme sans âme et, d'autre part, de se perdre follement dans un spiritualisme qui n'a pour nous aucun fondement dans la vie. Dans ce refus de notre raison de donner une réponse satisfaisante aux questions indiscrètes qui dépassent notre vie, elle nous montre un avertissement de détourner notre étude de nous-mêmes de la spéculation transcendantale, qui est infructueuse, pour l'appliquer à l'usage pratique, seul fécond. Tout en s'appliquant uniquement à des objets d'expérience, cette dernière méthode n'en tire pas moins de plus haut ses principes, et elle détermine notre conduite comme si notre destinée s'étendait infiniment au delà de l'expérience et par conséquent de cette vie.

On voit par tout cela que la psychologie rationnelle ne tire son origine que d'un pur malentendu. L'unité de la conscience, qui sert de fondement aux catégories, est prise ici pour une intuition du sujet en tant qu'objet, et la catégorie de la substance y est appliquée. Mais cette unité n'est autre que celle de la *pensée*, qui par elle seule ne donne point d'objet, et à laquelle par conséquent ne s'applique pas la catégorie de la substance, qui suppose toujours une *intuition* donnée, de telle sorte qu'ici ce sujet ne peut être connu. Le sujet des catégories ne saurait donc recevoir, par cela seul qu'il les pense, un concept de lui-même comme d'un objet de ces catégories ; car, pour les penser, il lui faut prendre pour fondement la pure conscience de lui-même, qui a dû cependant être expliquée. De même le sujet dans lequel la représentation du temps a originairement son fondement ne peut déterminer par là sa propre existence dans le temps ; et, si cette dernière chose est impossible, la première, c'est-à-dire la représentation de soi-même (comme être pensant en général) ne saurait non plus avoir lieu au moyen des catégories [1].

1. Le « je pense » est, comme on l'a déjà dit, une proposition

Ainsi toute connaissance cherchée en dehors des limites de l'expérience, alors même qu'elle intéresse au plus haut degré l'humanité, tant qu'on la demande à la philosophie spéculative, se résout en une espérance illusoire. Mais cette sévérité de la critique, en même temps qu'elle démontre l'impossibilité de décider dogmatiquement, touchant un objet de l'expérience, quelque chose qui soit hors des limites de l'expérience, rend à la raison un service qui n'est pas sans importance pour l'intérêt qui la préoccupe, en l'assurant contre toutes les assertions possibles du contraire. Elle a deux moyens en effet d'obtenir ce but : ou bien de démontrer apodictiquement sa proposition ; ou bien, si cela ne réussit pas, de chercher les causes de cette impuissance. Or, si ces causes résident dans les bornes nécessaires de notre raison, l'adversaire

empirique et renferme la proposition « j'existe ». Mais je ne puis pas dire : tout ce qui pense existe; car alors la propriété de la pensée ferait de tous les êtres qui la possèdent autant d'êtres nécessaires. Mon existence ne peut donc pas non plus être considérée, ainsi que Descartes l'a cru, comme déduite de la proposition « je pense » (puisqu'autrement il faudrait supposer avant elle cette majeure : tout ce qui pense existe), mais elle lui est identique. Cette proposition exprime une intuition empirique indéterminée, c'est-à-dire une perception (ce qui prouve par conséquent que déjà la sensation, qui appartient à la sensibilité sert de fondement à cette proposition d'existence); mais elle précède l'expérience qui doit, au moyen des catégories, déterminer l'objet de la perception, par rapport au temps. L'existence n'est donc pas ici une catégorie, celle-ci se rapportant toujours non à un objet d'une manière indéterminée, mais à un objet dont on a un concept et dont on veut savoir s'il existe ou non en dehors de ce concept. Une perception indéterminée ne signifie ici que quelque chose de réel qui est donné, mais seulement pour la pensée en général, et non par conséquent comme phénomène ou comme chose en soi (noumène), quelque chose en un mot qui existe en fait et qui est désigné comme tel dans la proposition « je pense ». Car il est à remarquer que, si j'ai appelé la proposition « je pense » une proposition empirique, je n'ai point voulu dire par là que le *je* soit dans cette proposition une représentation empirique, c'est bien plutôt une représentation purement intellectuelle, puisqu'elle appartient à la pensée en général. Sans doute, sans une représentation empirique qui fournit à la pensée sa matière, l'acte « je pense « n'aurait pas lieu : mais l'élément empirique n'est que la condition de l'application ou de l'usage de la faculté intellectuelle pure.

se trouve nécessairement soumis à la même loi qui ordonne de renoncer à toute affirmation dogmatique.

Le droit et même la nécessité d'admettre une vie future, suivant les principes de l'usage pratique de la raison uni à son usage spéculatif, ne se trouvent d'ailleurs nullement compromis par là ; car la preuve purement spéculative n'a jamais pu avoir la moindre influence sur la raison commune de l'humanité. Cette preuve repose sur une pointe de cheveu, si bien que l'école elle-même n'a pu la maintenir qu'en la faisant tourner sans fin sur elle-même comme sur une toupie, et qu'à ses yeux même elle ne fournit pas une base solide sur laquelle on puisse bâtir quelque chose. Les preuves qui sont à l'usage du monde conservent au contraire ici toute leur valeur. Elles gagnent plutôt en clarté et en force naturelle de persuasion, en repoussant ces prétentions dogmatiques et en plaçant la raison dans son véritable domaine, à savoir l'ordre des fins, qui est en même temps un ordre de la nature. Alors la raison, comme faculté pratique et par elle-même, sans être bornée aux conditions de ce second ordre, se trouve fondée à étendre le premier, et avec lui notre propre existence, au delà des limites de l'expérience et de la vie. A en juger par *analogie avec la nature* des êtres vivants dans ce monde, pour lesquels la raison doit nécessairement admettre en principe qu'il n'y a pas un organe, pas une faculté, pas un penchant, rien enfin qui soit inutile ou en désaccord avec son usage, et par conséquent non adapté à un but, mais que tout, au contraire, est exactement approprié à sa destination dans la vie ; à en juger par cette analogie, dis-je, l'homme, qui pourtant peut seul contenir en lui le dernier but final de toutes ces choses, devrait être la seule créature qui fît exception au principe. En effet, les dispositions de sa nature, par quoi je n'entends pas seulement les talents et les inclinations qu'il a reçus pour en faire usage, mais surtout la loi morale, sont tellement au-dessus de l'utilité et des avantages qu'il en pourrait tirer dans cette vie, qu'il apprend de la loi même à estimer par-dessus tout la simple conscience de l'honnêteté des sentiments, au préjudice de tous les biens et même de cette ombre qu'on appelle la gloire,

et qu'il se sent intérieuremeut appelé à se rendre digne, par sa conduite dans cette vie et en foulant aux pieds tous les autres avantages, de devenir le citoyen d'un monde meilleur dont il a l'idée. Cette preuve puissante, à jamais irréfutable, à laquelle se joignent la connaissance toujours croissante de la finalité qui se manifeste dans tout ce que nous avons sous les yeux, la vue de l'immensité de la création, et par conséquent aussi la conscience de la possibilité d'une certaine extension illimitée de nos connaissances, ainsi que le penchant qui y correspond, cette preuve subsiste toujours, quand même nous devrions désespérer d'apercevoir la durée nécessaire de notre existence par la connaissance purement théorique de nous-mêmes.

Conclusion de la solution du paralogisme psychologique.

L'apparence dialectique dans la psychologie rationnelle vient de ce que l'on confond une idée de la raison (l'idée d'une intelligence pure) avec le concept indéterminé à tous égards d'un être pensant en général. Je me conçois moi-même en vue d'une expérience possible, en faisant abstraction de toute expérienee réelle, et j'en conclus que je puis avoir conscience de mon existence même en dehors de l'expérience et des conditions empiriques de cette existence. Je confonds donc l'*abstraction* possible de mon existence empiriquement déterminée avec la prétendue conscience possible d'une existence du moi pensant *isolé;* et je m'imagine connaître ce qu'il y a en moi de substantiel comme un sujet transcendantal, tandis que je n'ai dans la pensée que l'unité de la conscience qui sert de fondement à tout acte de détermination considéré comme simple forme de la connaissance.

Le problème qui a pour but l'explication de l'union de l'âme avec le corps n'appartient pas proprement à cette psychologie dont il est ici question, puisque celle-ci se propose de démontrer la personnalité de l'âme même en dehors de cette union (après la mort), et qu'ainsi elle est

transcendante, dans le sens propre du mot, bien qu'elle s'occupe d'un objet de l'expérience, mais seulement en tant qu'il cesse d'être un objet de l'expérience. Cependant cette question même peut recevoir dans notre doctrine une réponse satisfaisante. La difficulté qu'elle a soulevée consiste, comme on sait, dans la prétendue hétérogénéité de l'objet du sens intime (de l'âme) et de ceux des sens extérieurs, attendu que l'intuition du premier ne suppose d'autre condition formelle que le temps, tandis que celle des seconds suppose en outre l'espace. Mais, si l'on songe qu'il n'y a pas entre ces deux espèces d'objets de différence intrinsèque, qu'ils ne se distinguent qu'en tant que l'un apparaît à l'autre extérieurement, et que par conséquent ce qui sert de fondement, comme chose en soi, à cette manifestation phénoménale de la matière, pourrait bien n'être pas d'une nature si hétérogène, alors la difficulté s'évanouit, et il n'en reste plus d'autre que de savoir comment est possible en général une union de substances. Or la solution de cette dernière difficulté est tout à fait en dehors du champ de la psychologie; et même, comme le lecteur en jugera aisément d'après ce qui a été dit dans l'analytique des formes constitutives et des facultés, elle est sans aucun doute hors du champ de toute connaissance humaine.

Remarque générale concernant le passage de la psychologie rationnelle à la cosmologie.

La proposition : je pense, ou : j'existe pensant, est une proposition empirique. Mais une telle proposition a pour fondement une intuition empirique, et par conséquent aussi l'objet pensé comme phénomène. Il semble donc résulter de notre théorie que l'âme tout entière, même dans la pensée, se transforme en phénomène, et qu'ainsi notre conscience même, n'étant plus qu'une pure apparence, ne soit plus rien de réel.

La pensée, prise en elle-même, n'est que la fonction logique et par conséquent la simple spontanéité [de l'esprit] dans la liaison des éléments divers d'une intuition

purement possible, et elle ne présente nullement le sujet de la conscience comme un phénomène, par la raison bien simple qu'elle n'a pas égard à l'espèce de l'intuition, ou à la question de savoir si elle est sensible ou intellectuelle. Je ne me représente ainsi à moi-même, ni comme je suis, ni comme je m'apparais; mais je ne me conçois que comme je conçois en général tout objet où je fais abstraction de la nature de l'intuition. Quand je me représente ici comme *sujet* des pensées ou même comme *principe* de la pensée, ces modes de représentation ne désignent pas les catégories de la substance ou de la cause; car celles-ci sont des fonctions de la pensée (du jugement) appliquées déjà à notre intuition sensible, et dont je ne saurais sans doute me passer pour me *connaître*. Or je ne veux avoir conscience de moi que comme pensant, je laisse de côté la question de savoir comment mon propre moi est donné dans l'intuition, car alors il pourrait bien n'être qu'un simple phénomène pour moi qui pense, mais non pas en tant que je pense. Dans la conscience que j'ai de moi-même dans la pure pensée, je suis *l'être même;* mais par là rien de cet être ne m'est encore donné à penser.

Au contraire, si la proposition : je pense, signifie *j'existe* pensant, elle n'est plus une fonction purement logique; elle détermine le sujet (lequel est en même temps objet) par rapport à l'existence, et elle ne saurait avoir lieu sans le sens intime, dont l'intuition ne donne jamais l'objet comme chose en soi, mais simplement comme phénomène. Dans cette proposition, il n'y a donc plus seulement spontanéité de pensée, il y a en outre réceptivité d'intuition, c'est-à-dire que la pensée de moi-même est appliquée à l'intuition empirique de ce même sujet. C'est donc dans cette dernière que le moi pensant devrait chercher les conditions de l'application de ses fonctions logiques aux catégories de la substance, de la cause, etc., pour pouvoir non seulement se qualifier soi-même par le moi comme un objet en soi, mais aussi déterminer le mode de son existence, c'est-à-dire se reconnaître comme noumène. Mais cela est impossible, puisque l'intuition empirique intérieure est sensible, ne

fournit que des données phénoménales, lesquelles n'apportent rien à l'objet de la *conscience pure* qui fasse connaître son existence séparée, et ne peuvent servir qu'à l'expérience.

Supposez que nous trouvions plus tard, non pas dans l'expérience, mais dans certaines lois de l'usage de la raison pure, établies *à priori* et concernant notre existence (je ne parle pas de règles purement logiques), une occasion de nous supposer tout à fait *à priori dictant des lois* à notre propre *existence* et même déterminant cette existence, nous découvririons par là une spontanéité qui nous permettrait de déterminer notre réalité sans avoir besoin des conditions de l'intuition empirique, et remarquerions alors que dans la conscience de notre existence, il y a quelque chose d'*à priori* qui peut servir à déterminer, au point de vue d'une certaine faculté interne et de sa relation avec un monde intelligible (que nous ne faisons il est vrai que concevoir), notre existence qui d'ailleurs n'est généralement déterminable que du point de vue sensible.

Néanmoins, cela n'avancerait pas le moins du monde les tentatives de la psychologie rationnelle. En effet, grâce à cette merveilleuse faculté qui me révèle avant tout la conscience de la loi morale, j'aurais bien un principe purement intellectuel pour déterminer mon existence, mais par quels prédicats? Uniquement par ceux qui me seraient donnés dans l'intuition sensible. J'en reviendrais donc au point où j'en étais dans la psychologie rationnelle, c'est-à-dire que j'aurais toujours besoin d'intuitions sensibles pour donner une signification à mes concepts intellectuels de substance, de cause, etc., sans lesquels je ne puis avoir aucune connaissance de moi-même. Or ces intuitions ne peuvent m'aider à m'élever au-dessus du champ de l'expérience. Cependant, au point de vue de l'usage pratique, qui pourtant ne s'adresse jamais qu'à des objets d'expérience, je serais fondé à appliquer ces concepts à la liberté et à son sujet, conformément à la signification analogue qu'ils ont dans l'usage théorique. Je n'entends rien d'autre par là, en effet, que les fonctions logiques du sujet et du prédicat, du principe et de la conséquence, conformément auxquelles sont déter-

minés les actes ou les effets conformes à ces lois [morales], de telle sorte que, bien qu'ils dérivent d'un tout autre principe, ces actes et ces effets peuvent toujours être expliqués, ainsi que les lois de la nature, par les catégories de la substance et de la cause. Cette remarque n'a d'autre but que de prévenir la confusion à laquelle est facilement sujette la doctrine de l'intuition de soi-même comme phénomène. Nous aurons dans la suite l'occasion d'en faire usage.

FIN DU TOME PREMIER

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER

E. GREVIN — IMPRIMERIE DE LAGNY

AUTEURS CÉLÈBRES

à 60 centimes le volume

En jolie reliure spéciale à la collection, 1 franc le volume

Le but de la collection des *Auteurs célèbres, à* 60 *centimes* le volume, est de mettre entre toutes les mains de bonnes éditions des meilleurs écrivains modernes et contemporains.

Sous un format commode et pouvant en même temps tenir une belle place dans toute bibliothèque, il paraît chaque quinzaine un volume.

CHAQUE OUVRAGE EST COMPLET EN UN VOLUME

Nos		
248.	AICARD (JEAN)	Le Pavé d'Amour.
474.	AIMARD (G.)	Le Robinson des Alpes.
405.	AJALBERT (JEAN)	En amour.
204.	ALARCON (A. DE)	Un Tricorne.
382.	—	Le Capitaine Hérisson.
219.	ALEXIS (PAUL)	Les femmes du père Lefèvre.
431.	ALLARD (RENÉE)	Le Roman d'une provinciale.
178.	ARCIS (CH. D')	La Correctionnelle pour rire.
298.	—	La Justice de Paix amusante.
56.	ARÈNE (PAUL)	Le Canot des six Capitaines.
141.	—	Nouveaux contes de Noël.
32.	AUBANEL (HENRY)	Historiettes.
62.	AUBERT (CH.)	La Belle Luciole.
128.	—	La Marieuse.
291.	AURIOL (GEORGE)	Contez-nous ça !
339.	AUTEURS CÉLÈBRES	Chroniques et Contes.
325.	AVENTURES MERVEILLEUSES DE FORTUNATUS. (Illustrations).	
320.	BALLIEU (JACQUES)	Les Amours fatales. Saïda.
410.	BALZAC (H. DE)	Le père Goriot.
412.	—	La Peau de chagrin.
414.	—	La Femme de trente ans.
416.	—	Le Médecin de campagne.
418.	—	Le Contrat de mariage.
420.	—	Mémoires de deux jeunes mariées.
422.	—	Le Lys dans la Vallée.
424.	—	Histoire des Treize.
426.	—	Ursule Mirouët.
428.	—	Une ténébreuse affaire.
430.	—	Un début dans la Vie.
432.	—	Les Rivalités.
434.	—	La Maison du Chat-qui-Pelote.
436.	—	Une double famille.
438.	—	La Vendetta.

Nos

440. BALZAC (H. DE) . . . Gobseck.
442. — Le Colonel Chabert.
444. — Une Fille d'Ève.
446. — La maison Nucingen.
448. — Le Curé de Tours.
450. — Pierrette.
452. — Béatrix.
454. — Louis Lambert.
456. — Séraphita.
458. — Eugénie Grandet..
460. — Physiologie du mariage.
462. — Modeste Mignon.
464. — Grandeur et décadence de César Birotteau.
466. — La cousine Bette.
468. — Le cousin Pons.
317. BARBIER (ÉMILE). . . Cythère en Amérique. Illustré.
425. BARBUSSE (A.). . . . L'Ange du foyer.
470. BAROT (ODYSSE). . . Susie.
346. BARRON (LOUIS). . . Paris étrange.
379. BEAUMARCHAIS. . . . Le Barbier de Séville.
380. — Le Mariage de Figaro.
184. BEAUTIVET . . . . . La Maîtresse de Mazarin.
14. BELOT (ADOLPHE). . Deux Femmes.
31. — Hélène et Mathilde.
171. — Le Pigeon.
189. — Le Parricide.
203. — Dacolard et Lubin.
137. BELOT (A.) et E. DAUDET La Vénus de Gordes.
156. BELOT (A.) et J. DAUTIN Le Secret terrible.
373. BERLEUX (JEAN). . . Cousine Annette.
394. — Le Roman de l'Idéal.
389. BERNARD (CH. DE). . La peau du Lion.
72. BERTHE (COMTESSE) . La Politesse pour Tous.
146. BERTHET (ÉLIE) . . . Le Mûrier blanc.
222. BERTOL-GRAIVIL. . . Dans un joli Monde } (Les Deux
225. — Venge ou meurs ! } Criminels).
575. BESNARD (ÉRIC) . . . Le Lendemain du mariage.
162. BIART (LUCIEN) . . . Benito Vasquez.
296. BLASCO (EUSEBIO) . . Une Femme compromise.
268. BOCCACE . . . . . . Contes.
311. BONHOMME (PAUL) . . Prisme d'Amour.
74. BONNET (ÉDOUARD). . La Revanche d'Orgon.
43. BONNETAIN (P.) . . . Au Large.
57. — Marsouins et Mathurins.
224. BONSERGENT (A.). . . Monsieur Thérèse.
276. BOSQUET (E.) . . . . Le Roman des Ouvrières.
112. BOUSSENARD (L.). . . Aux Antipodes.
145. — 10.000 ans dans un bloc de glace.
229. — Chasseurs Canadiens.
12. BOUVIER (A.). . . . Colette.
34. — Le Mariage d'un Forçat.

N°s		
105.	BOUVIER (A.)	Les Petites Ouvrières.
145.	—	Mademoiselle Beau-Sourire.
167.	—	Les Pauvres.
186.	—	Les Petites Blanchisseuses.
398.	BOUVIER (JEAN)	Fille de chouan.
191.	BRÉTIGNY (P.).	La Petite Gabi.
400.	BRISSE (BARON)	Petite cuisine des Familles.
381.	BRUNEL (GEORGES).	La Science à la Maison.
399.	BUSNACH (WILLIAM)	Le Crime du bois de Verrières.
75.	CAHU (THÉODORE)	Le Sénateur Ignace.
233.	—	Le Régiment où l'on s'amuse.
279.	—	Combat d'Amours.
324.	—	Excelsior. Un Amour dans le monde.
396.	—	Celles qui se donnent.
322.	CAMÉE	Un Amour russe.
37.	CANIVET (CH.).	La Ferme des Gohel.
305.	—	Enfant de la Mer (couronné).
255.	CASANOVA (J.).	Sous les Plombs.
386.	CASIMIR DELAVIGNE.	Les Enfants d'Edouard.
129.	CASSOT (C.).	La Vierge d'Irlande.
344.	CASTANIER (P.)	Le Roman d'un Amoureux.
287.	CAZOTTE (J.)	Le Diable Amoureux.
323.	CHAMISSO (A. DE)	Pierre Schlémihl (Illustrations).
123.	CHAMPFLEURY.	Le Violon de faïence.
147.	CHAMPSAUR (F.).	Le Cœur.
42.	Chanson de Roland (La)	
54.	CHATEAUBRIAND	Atala, René, Dernier Abencérage.
7.	CHAVETTE (E.).	La Belle Alliette.
30.	—	Lilie, Tutue, Bebeth.
190.	—	Le Procès Pictompin.
198.	CHINCHOLLE (CH.)	Le Vieux Général.
120.	CIM (ALBERT).	Les Prouesses d'une Fille.
329.	—	Les Amours d'un Provincial.
364.	—	La Petite Fée.
125.	CLADEL (LÉON)	Crête-Rouge.
18.	CLARETIE (JULES)	La Mansarde.
85.	COLOMBIER (MARIE)	Nathalie.
358.	—	Sacha.
491.	CONAN DOYLE	Le Capitaine de l'*Etoile polaire*.
163.	CONSTANT (BENJAMIN).	Adolphe.
475.	COOPER (FENIMORE)	Le Tueur de daims.
282.	COQUELIN CADET.	Le Livre des Convalescents. (Illust.)
347.	CORA PEARL	Mémoires.
328.	CORDAY (MICHEL)	Misères secrètes.
390.	—	Mon lieutenant.
303.	COTTIN (MADAME)	Elisabeth.
26.	COURTELINE (G.)	Le 51e Chasseurs.
153.	—	Madelon, Margot et Cie.
228.	—	Les Facéties de Jean de la Butte.
237.	—	Boubouroche.
252.	—	Ombres parisiennes.

Nos		
271.	COUTURIER (CL.) . .	Le Lit de cette personne.
357.	CYRANO DE BERGERAC.	Voyage dans la Lune.
259.	DANRIT (CAPITAINE) .	La Bataille de Neufchâteau.
419.	—	Les Exploits d'un sous-marin.
490.	—	Un Dirigeable au Pôle Nord.
238.	DANTE.	L'Enfer.
360.	DARZENS	Le Roman d'un Clown.
2.	DAUDET (ALPHONSE) .	La Belle-Nivernaise.
131.	—	Les Débuts d'un Homme de Lettres.
50.	DAUDET (ERNEST) . .	Jourdan Coupe-Tête.
179.	—	Le Crime de Jean Malory.
217.	—	Le Lendemain du péché.
332.	—	Les 12 Danseuses du château de Lamolle.
342.	—	Le Prince Pogoutzine.
352.	—	Les Duperies de l'Amour.
244.	DELCOURT (P.) . . .	Le Secret du Juge d'Instruction.
29.	DELVAU (ALFRED) . .	Les Amours buissonnières.
58.	—	Mémoires d'une Honnête Fille.
134.	—	Le grand et le petit Trottoir.
169.	—	Du Pont des Arts au Pont de Kehl.
220.	—	A la porte du Paradis.
235.	—	Les Cocottes de mon Grand-Père.
254.	—	Miss Fauvette.
89.	DESBEAUX (E.). . . .	La Petite Mendiante.
70.	DESLYS (CH.)	L'Abîme.
155.	—	Les Buttes Chaumont.
225.	—	L'Aveugle de Bagnolet.
48.	DHORMOYS (P.). . . .	Sous les Tropiques.
207.	DICKENS (CH.). . . .	La Maison hantée.
240.	—	La Terre de Tom Tiddler.
262.	—	Un Ménage de la Mer.
21.	DIDEROT	Le Neveu de Rameau.
66.	DIGUET (CH.). . . .	Moi et l'autre (ouvrage couronné).
314.	DOLLFUS (PAUL). . .	Modèles d'Artistes (illustré).
117.	DOSTOIEWSKY	Ame d'Enfant.
337.	—	Les Précoces.
345.	DRAULT (JEAN) . . .	Les Aventures de Bécasseau.
455.	—	L'impériale de l'omnibus.
24.	DRUMONT (ÉDOUARD) .	Le Dernier des Trémolin.
140.	DUBUT DE LAFOREST .	Belle-Maman.
158.	DU CAMP (MAXIME). .	Mémoires d'un Suicidé.
152.	DUMAS (ALEXANDRE) .	La Marquise de Brinvilliers.
192.	—	Les Massacres du Midi.
221.	—	Les Borgia.
231.	—	Marie Stuart.
285.	DURIEU (L.).	Ces bons petits collèges.
331.	—	Le Pion.
8.	DUVAL (G.)	Le Tonnelier.
241.	ENNE (F.) et F. DELISLE	La comtesse Dynamite.
121.	ERASME	Colloques choisis (couronné).
368.	—	Eloge de la folie (couronné).

Nos

27. ESCOFFIER . . . . . Troppmann.
124. EXCOFFON (A.). . . . Le Courrier de Lyon.
208. FIÉVÉE (J.) . . . . . La Dot de Suzette.
104. FIGUIER (Mme LOUIS) . Le Gardian de la Camargue.
164. — Les Fiancés de la Gardiole.
471. FISCHER (MAX ET ALEX) Avez-vous cinq minutes?
1. FLAMMARION (CAMILLE) Lumen.
51. — Rêves étoilés.
101. — Voyages en Ballon.
151. — L'Éruption du Krakatoa.
201. — Copernic et le système du monde.
251. — Clairs de Lune.
301. — Qu'est-ce que le Ciel?
351. — Excursions dans le Ciel.
401. — Curiosités de la Science.
451. — Les caprices de la foudre.
449. FONCLOSE (Mme M. DE). Guide pratique des Travaux de Dames.
313. FRAGEROLLE et COSSERET. Bohême bourgeoise.
480. GALLUS (EMMANUEL) . La Victoire de l'Enfant.
340. GARCHINE . . . . La Guerre.
476. GARNERAY (LOUIS). . Voyages, aventures et combats.
477. — Mes Pontons.
17. GAUTIER (THÉOPHILE). Jettatura.
53. — Avatar. — Fortunio.
139. GAUTIER (Mme JUDITH). Les Cruautés de l'Amour.
391. GAWLIKOWSKI . . . . Guide complet de la Danse.
397. GAY (ERNEST) . . . . Fille de comtesses.
349. GINESTET (H. DE) . . Souvenirs d'un prisonnier de guerre en Allemagne.
194. GINISTY (P.) Seconde nuit (roman bouffe). Préface par A. Silvestre.
172. GOGOL (NICOLAÏ). . . Les Veillées de l'Ukraine.
197. — Tarass Boulba.
367. — Contes et Nouvelles.
28. GOLDSMITH . . . . . Le Vicaire de Wakefield.
23. GORON . . . . Un beau crime.
177. GOZLAN (LÉON). . . . Le Capitaine Maubert.
361. — Polydore Marasquin.
363. GRÉBAUVAL (A.) . . . Le Gabelou.
256. GREYSON (E.) . . . . Juffer Daadge et Juffer Doortje.
168. GROS (J.). . . . . . Un Volcan dans les Glaces.
210. — L'homme fossile.
297. — Les Derniers Peaux-Rouges.
308. — Aventures de nos Explorateurs.
60. GUÉRIN-GINISTY . . . La Fange.
149. — Les Rastaquouères.
307. GUICHES (GUSTAVE). . L'Imprévu.
106. GUILLEMOT (G.) . . . Maman Chautard.
230. GUYOT (YVES) . . . . Un Fou.
348. GYP . . . . Dans l'Train.
102. HACKS (Dr CH.). . . . A bord du courrier de Chine.
108. HAILLY (G. D'). . . . Fleur de Pommier.
157. — Le Prix d'un Sourire.

N°s		
406.	HAILLY (G. D') . . .	Un cœur d'or.
9.	HALT (Mme ROBERT).	Hist. d'un Petit Homme (ouvr. cour.).
76.	—	Brave Garçon.
91.	—	La Petite Lazare.
417.	—	Battu par des Demoiselles.
68.	HAMILTON.	Mémoires du Chevalier de Grammont
338.	HÉGÉSIPPE MOREAU. .	Le Myosotis.
478.	HEINE (HENRI). . . .	Le Tambour Le Grand.
555.	HENNIQUE (LÉON). . .	Benjamin Rozes.
87.	HEPP (A.).	L'Amie de Madame Alice.
295.	HOFFMANN	Contes fantastiques.
41.	HOUSSAYE (ARSÈNE) .	Lucia.
61.	—	Madame Trois-Etoiles.
119.	—	Les Larmes de Jeanne.
142.	—	La Confession de Caroline.
187.	—	Julia.
433.	—	Mlle de La Vallière et Mme de Montespan.
245.	HUCHER (F.)	La Belle Madame Pajol.
407.	—	Œuvre de Chair.
	HUGO (VICTOR) . . .	La Légende du Beau Pécopin.
13.	JACOLLIOT (L.) . . .	Voyage aux Pays Mystérieux.
56.	—	Le Crime du Moulin d'Usor.
67.	—	Vengeance de Forçats.
200.	—	Les Chasseurs d'Esclaves.
247.	—	Voyage sur les rives du Niger.
261.	—	Voyage au pays des Singes.
445.	—	Fakirs et Bayadères.
81.	JANIN (JULES). . . .	L'Ane mort.
286.	—	Contes.
294.	—	Nouvelles.
97.	JOGAND (M.).	L'Enfant de la Folle.
405.	LACOUR (PAUL) . . .	Le diable au corps.
392.	LAFARGUE (FERNAND).	Les Ciseaux d'Or.
408.	—	Les Amours passent...
443.	—	La fausse piste.
467.	—	Fin d'Amour.
483.	—	Dette d'honneur.
315.	LA FONTAINE	Contes.
284.	LANO (PIERRE DE). .	Jules Fabien.
345.	LAPAUZE (HENRY) . .	De Paris au Volga (couronné).
372.	LA QUEYSSIE (EUG. DE)	La Femme de Tantale.
133.	LAUNAY (A. DE) . . .	Mademoiselle Mignon.
278.	LAURENT (ALBERT). .	La Bande Michelou.
383.	LAVELEYE (E. DE) . .	Sigurd et les Eddas.
482.	LEMAITRE (CLAUDE) .	Marsile Gerbault.
437.	LEMERCIER DE NEUVILLE (L.).	Les Pupazzi inédits.
484.	LEMONNIER (CAMILLE).	La Faute de Madame Charvet.
272.	LE ROUX (HUGUES). .	L'Attentat Sloughine.
38.	LEROY (CHARLES) . .	Les Tribulations d'un Futur.
144.	—	Le Capitaine Lorgnegrut.
289.	—	Un Gendre à l'Essai.

N°s		
176.	LESSEPS (FERDINAND DE). Les Origines du Canal de Suez.	
439.	LETTRES GALANTES D'UNE FEMME DE QUALITÉ.	
366.	LEX	Comment on se marie.
215.	LHEUREUX (P.). . . .	P'tit Chéri (Histoire parisienne).
288.	—	Le Mari de Mlle Gendrin.
185.	LOCKROY (ED.)	L'Ile révoltée.
459.	LONGFELLOW	Evangéline.
16.	LONGUS.	Daphnis et Chloé.
195.	MAËL (PIERRE) . . .	Pilleur d'épaves (mœurs maritimes).
209.	—	Le Torpilleur 29.
264.	—	La Bruyère d'Yvonne.
334.	—	Le Roman de Joël
33.	MAISTRE (X. DE). . .	Voyage autour de ma Chambre.
40.	MAIZEROY (RENÉ) . .	Souvenirs d'un Officier.
59.	—	Vava Knoff.
148.	—	Souvenirs d'un Saint-Cyrien.
159.	—	La Dernière Croisade.
182.	MARGUERITTE (P.). .	La confession posthume
86.	MARTEL (T.)	La Main aux Dames.
232.	—	La Parpaillotte.
362.	—	L'Homme à l'Hermine.
453.	—	Dona Blanca.
472.	—	La Tuile d'or.
481.	—	La Prise du bandit Masca.
82.	MARY (JULES). . . .	Un coup de Revolver.
173.	—	Un Mariage de confiance.
243.	—	Le Boucher de Meudon.
64.	MAUPASSANT (GUY DE).	L'Héritage.
111.	—	Histoire d'une Fille de Ferme.
479.	MAYNE-REID (CAPITAINE).	Le Chef blanc.
489.	—	Les Chasseurs de Chevelures.
54.	MELANDRI (ACHILLE) .	Ninette.
11.	MENDÈS (CATULLE). .	Le Roman Rouge.
44.	—	Pour lire au Bain.
65.	—	Monstres parisiens.
94.	—	Le Cruel Berceau.
114.	—	Pour lire au Couvent.
154.	—	Pierre le Véridique, roman.
196.	—	Jupe courte.
211.	—	Jeunes Filles.
234.	—	Isoline.
250.	—	L'Art d'Aimer.
266.	—	L'Enfant amoureux.
388.	—	Verger-Fleuri.
90.	MÉROUVEL (CH.). . .	Caprice des Dames.
110.	MÉTÉNIER (OSCAR) . .	La Chair.
227.	—	Myrrha-Maria.
270.	—	La Grâce.
321.	—	La Croix.
170.	MEUNIER (V.)	L'Esprit et le Cœur des Bêtes.
52.	MICHELET (MADAME) .	Quand j'étais Petite.

Nos		
65.	MIE D'AGHONNE . . .	L'Ecluse des Cadavres.
115.	—	L'Enfant du Fossé.
218.	—	Les Aventurières.
485.	MOINAUX (JULES). . .	Les gaietés bourgeoises.
118.	MOLÈNES (E. DE). . .	Pâlotte.
150.	MONSELET (CHARLES) .	Les Ruines de Paris.
239.	MONTAGNE (ÉD.). . .	La Bohème camelotte.
95.	MONTEIL (E.)	Jean des Galères.
370.	MONTET (JOSEPH). . .	Le justicier.
135.	MONTIFAUD (M. DE). .	Héloïse et Abélard.
338.	MOREAU (HÉGÉSIPPE).	Le Myosotis.
304.	MOREAU-VAUTHIER . .	Les Rapins.
69.	MOULIN (MARTIAL). .	Nella.
290.	—	Le Curé Comballuzier.
267.	MOULIN (MARTIAL) ET PIERRE LEMONNIER.	Aventures de Mathurins.
216.	MULLEM (L.)	Contes d'Amérique.
161.	MURGER (HENRI). . .	Le Roman du Capucin.
487.	MUSSET (ALFRED DE).	Mimi Pinson.
488.	—	Frédéric et Bernerette.
310.	NACLA (VICOMTESSE) .	Par le Cœur.
584.	—	Par-ci, par-là.
4.	NAPOLÉON Ier	Allocutions et Proclamations militaires.
509.	—	Messages et Discours politiques.
249.	NERVAL (GÉRARD DE).	Les Filles du feu.
333.	—	Aurélia.
199.	NEWSKY (P.).	Le Fauteuil Fatal.
371.	NION (FRANÇOIS DE) .	L'Usure.
312.	NOEL (ÉDOUARD). . .	L'Amoureux de la Morte.
19.	NOIR (LOUIS)	L'Auberge Maudite.
132.	—	La Vénus cuivrée.
205.	—	Uu Tueur de Lions.
457.	—	Trésor caché.
465.	—	Au fond de l'abîme.
242.	NOIROT (E.).	A travers le Fouta-Djallon.
202.	PARDIELLAN (P. DE) .	Poussière d'Archives.
374.	—	L'implacable service.
486.	—	Impressions de campagne, 1793-1809.
265.	PAZ (MAXIME). . . .	Trahie.
95.	PELLICO (SILVIO). . .	Mes prisons.
385.	PELLOUTIER (LÉONCE).	Ma tante Mansfield.
441.	PERRAULT (PIERRE) .	L'Amour d'Hervé.
277.	PERRET (P.).	La fin d'un Viveur.
427.	—	Petite Grisel.
376.	PÉTRARQUE ET LAURE.	Lettres de Vaucluse.
226.	PEYREBRUNE (G. DE) .	Jean Bernard.
393.	PICHON (LUDOVIC) . .	L'Amant de la Morte.
127.	PIGAULT-LEBRUN. . .	Monsieur Botte.
73.	POÉ (EDGAR)	Contes extraordinaires.
193.	PONT-JEST (R. DE). .	Divorcée.
175.	POTHEY (A.).	Le Capitaine Régnier.
188.	—	La Fève de Saint-Ignace.

Nos		
160.	POUCHKINE.	Doubrovsky.
274.	PRADELS (OCTAVE). .	Les Amours de Bidoche.
378.	—	Le Plan de Nicéphore.
463.	—	Agence matrimoniale.
6.	PRÉVOST (L'ABBÉ) . .	Manon Lescaut.
319.	RAIMES (GASTON DE) .	L'Epave.
316.	RATAZZI (Mme). . . .	La Grand-Mère.
236.	REIBRACH (J.). . . .	La Femme à Pouillot.
258.	RENARD (JULES). . .	Le Coureur de Filles.
35.	RÉVILLON (TONY). . .	La Faubourg Saint-Antoine.
78.	—	Noémi. La Bataille de la Bourse.
136.	—	L'Exilé.
300.	—	Les Dames de Neufve-Eglise.
318.	—	Aventure de Guerre.
356.	RICHE (DANIEL) . . .	Amours de Mâle.
330.	RICHEBOURG (ÉMILE) .	Le Portrait de Berthe.
353	—	Sourcils noirs.
46.	RICHEPIN (JEAN). . .	Quatre petits Romans.
77.	—	Les Morts bizarres.
292.	ROCHEFORT (HENRI) .	L'Aurore boréale.
354.	ROGER-MILÈS	Pures et impures.
214.	ROUSSEIL (Mlle) . . .	La Fille d'un Proscrit.
96.	RUDE (MAXIME) . . .	Une Victime de Couvent.
126.	—	Roman d'une Dame d'honneur.
260.	—	Les Princes Tragiques.
395.	SABATIER (E.)	Manuel de l'Agriculteur et du Jardinier.
10.	SAINT-PIERRE (B. DE).	Paul et Virginie.
15.	SANDEAU (JULES). . .	Madeleine.
80.	SARCEY (FRANCISQUE).	Le Siège de Paris.
138.	SAUNIÈRE (PAUL). . .	Vif-Argent.
150.	SCHOLL (AURÉLIEN). .	Peines de cœur.
336.	—	L'Amour d'une Morte.
413	SCOTT (WALTER). . .	Le Nain noir.
415	—	Le Château périlleux.
98.	SIEBECKER (E.) . . .	Le Baiser d'Odile.
335.	—	Récits héroïques.
404.	SIENKIEWICZ (HENRIK).	Une idylle dans la Savane.
47.	SILVESTRE (ARMAND) .	Histoires Joyeuses.
116.	—	Histoires Folâtres.
165.	—	Maïma.
180.	—	Rose de Mai.
283.	—	Histoires gaies.
293.	—	Les cas difficiles.
306.	—	Les Veillées galantes.
429.	—	Le célèbre Cadet-Bitard.
206.	SIRVEN (ALFRED). . .	La Linda.
213.	—	Etiennette.
107.	SOUDAN (JEHAN) . . .	Histoires américaines (illustrées).
71.	SOULIÉ (FRÉDÉRIC). .	Le Lion amoureux.
246.	SPOLL (E. A.). . . .	Le Secret des Villiers.
20.	STAPLEAUX (L.) . . .	Le Château de la Rage.

Nos

59. SWIFT. . . . . Voyages de Gulliver.
22. TALMEYR (M.). . . . Le Grisou.
435. THÉO-CRITT. . . . . Le Bataillon des hommes à poil.
5. THEURIET (ANDRÉ). . Le Mariage de Gérard.
92. — Lucile Désenclos. — Une Ondine.
281. — Contes tendres.
469. THIRION (E.) . . . . Mamzelle Misère.
473. TISSOT (VICTOR). . . Au Berceau des Tzars.
79. TOLSTOÏ . . . . Le Roman du Mariage.
174. — La Sonate à Kreutzer.
299. — Maître et serviteur.
359. — A la Hussarde.
377. — Napoléon et la Campagne de Russie.
387. — Pamphile et Julius.
402. — Les Cosaques.
423. — Sébastopol (mai et août 1855).
411. TOLSTOÏ ET BONDAREFF Le Travail.
326. TOPFFER (R.) . . . . La Bibliothèque de mon Oncle.
327. — Nouvelles genevoises.
83. TOUDOUZE (G.). . . . Les Cauchemars.
55. TOURGUENEFF (I.) . . Récits d'un Chasseur.
109. — Premier Amour.
212. — Devant la Guillotine.
461. TRISTAN BERNARD . . Citoyens, Animaux, Phénomènes.
302. UZANNE (OCTAVE) . . La Bohème du Cœur.
365. VALDÈS (ANDRÉ) . . . A la Dérive.
99. VALLERY-RADOT . . . Journal d'un Volontaire d'un an (couronné)
25. VAST-RICOUARD . . . La Sirène.
166. — Madame Lavernon.
257. — Le Chef de gare.
341. VAUCAIRE (MAURICE) . Le Danger d'être aimé.
421. VAUDÈRE (JANE DE LA) La Mystérieuse.
269. VAUTIER (CL.). . . . Femme et Prêtre.
280. VEBER (PIERRE). . . L'Innocente du Logis.
113. VIALON (P.). . . . . L'Homme au Chien muet.
369. VIGNÉ D'OCTON (P.). . Mademoiselle Sidonie.
409. — Petite Amie.
88. VIGNON (CLAUDE). . . Vertige.
49. VILLIERS DE L'ISLE-ADAM. Le Secret de l'Echafaud.
100. VOLTAIRE. . . . . . . Zadig. — Candide. — Micromégas.
350. — L'Ingénu.
447. X... (Mme). . . . Mémoires d'une Préfète de la 3e République.
273. XANROF . . . . Juju.
275. YVELING RAMBAUD . . Sur le tard.
84. ZACCONE (PIERRE) . . La Duchesse d'Alvarès
183. — Seuls !
3. ZOLA (ÉMILE). . . . Thérèse Raquin.
45. — Jacques Damour.
103. — Nantas.
122. — La Fête à Coqueville.
181. — Madeleine Férat.
255. — Jean Gourdon.
263. — Sidoine et Médéric.

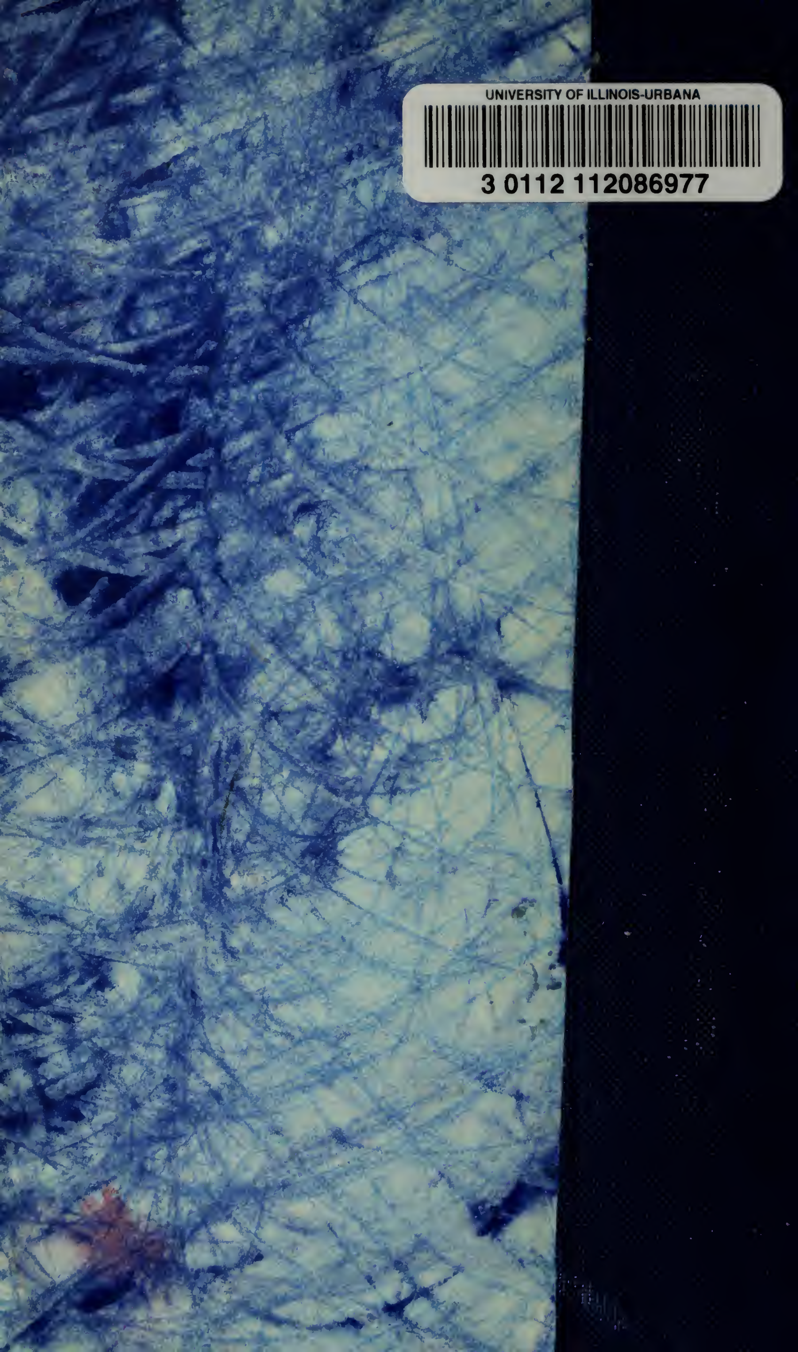
PIÈCES A SUCCÈS (*Suite*)

	Hommes	Femmes
Monsieur Adolphe, par Ern. Vois et Alin Monjardin.	2	2
La Casserole, par Oscar Méténier	8	3
La Revanche de Dupont l'Anguille, par Oscar Méténier (*Prix* 1 fr. 20)	10	3
Une Manille, par Ernest Vois	5	1
Caillette, par H. de Gorrse et Ch. Meyreuil	4	2
Paroles en l'air, par Pierre Veber et L. Abric . . .	5	3
L'Extra-Lucide, par Georges Courteline	1	1
Trop Aimé, par Xanrof.	1	1
Le Portrait (1 acte en vers) par Millanvoye et Cressonois	2	2
L'Ami de la Maison, par Pierre Veber	3	2
Les Chaussons de Danse, par Auguste Germain . .	2	2
Dent pour Dent, par H. Kistemaeckers	3	1
Petin, Mouillarbourg et Consorts, par Georges Courteline	7	1
Grandeur et Servitude, par Jules Chancel	5	1
La Berrichonne, par Léo Trézenik	3	3
Un verre d'eau dans une tempête, par L. Schneider et A. Sciama	1	2
L'Affaire Champignon, par G. Courteline et P. Veber.	7	2
Le Pauvre Bougre et le **Bon Génie**, par Alph. Allais.	2	1
Les Crapauds, La Grenouille, par Léon Abric. . .	2	1
Les Cigarettes, par Max Maurey.	3	1
Nuit d'été, par Auguste Germain	2	2
La Huche à pain (1 acte en vers), par J. Redelsperger	5	2
Si tu savais, ma chère, par Jules Lévy	1	3
La Grenouille et le Capucin, par Franc-Nohain . .	2	1
Le Coup de Minuit, par H. Delorme et Francis Gally.	2	3
Cher Maître, par Xanrof	3	1
Ceux qu'on trompe, par Grenet-Dancourt	2	2
Un Bain qui chauffe, par Pierre Veber.	2	2
Blancheton père et fils, par G. Courteline et P. Veber.	14	4
Un Début dans le monde, par Max Maurey et P. Mathiex.	1	5
Pour la Gosse, par Jules Lévy	3	3

Joli emboîtage pour 25 pièces. . . . Prix : 2 fr. 50

9879. — Paris. — Imp. Hemmerlé et Cie. (2-12).

8916 — Paris. — Imp. Hemmerlé et Cie. (1 12).



UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 112086977